



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Demony kobiece w literaturze bizantyńskiej

Author: Katarzyna Wójcik-Owczarek

Citation style: Wójcik-Owczarek Katarzyna. (2015). Demony kobiece w literaturze bizantyńskiej. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY

Katarzyna Wójcik-Owczarek

DEMONY KOBIECE W LITERATURZE
BIZANTYŃSKIEJ

Rozprawa doktorska

Napisana pod kierunkiem

Prof. UŚ dr. hab. Przemysław Marciniaka

Katowice 2015

SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	3
PRZEGLĄD LITERATURY PRZEDMIOTU.....	7
ROZDZIAŁ I – DEMONICE WSCHODU I ANTYKU.....	10
ZAŁOŻENIA.....	10
WIATR ZE WSCHODU.....	10
MEZOPOTAMIA.....	10
Lilitu.....	11
Lamasztu.....	13
Ardat-lili.....	18
IZRAEL.....	19
Lilith.....	19
Naamah.....	25
GRECJA.....	26
Empuza i/lub Lamia.....	28
Mormo(lyke).....	40
RZYM.....	48
Lamia.....	49
Strzygi.....	49
PODSUMOWANIE.....	55
ROZDZIAŁ II – DEMONICE W <i>TESTAMENCIE SALOMONA</i>	56
WPROWADZENIE.....	56
TRADYCJA MANUSKRYPTÓW <i>TESTAMENTU SALOMONA</i> – RODZINY..	58
GATUNEK LITERACJI <i>TESTAMENTU SALOMONA</i> I FUNKCJE TEKSTU...	59
SALOMON EGZORCYSTA.....	66
PIERŚCIEŃ SALOMONA.....	67
„PRZEWODNIKI” PIELGRZYMÓW DO ZIEMI ŚWIĘTEJ JAKO ŹRÓDŁA ŚWIADECTW O SALOMONIE – EGZORCYŚCIE.....	72
DEMONICE W <i>TESTAMENCIE SALOMONA</i>	74
ONOSKELIS – REC. A, B.....	77
ONOSKELIS-ONOSKELU REC. C.....	78

REC. C – CIĄG DALSZY.....	82
OBYZUTH.....	85
ENEPSIGOS.....	89
PODSUMOWANIE.....	92
ROZDZIAŁ III – GELLO.....	94
STAROŻYTNY RODOWÓD GELLO.....	94
DZIEJE GELLO OD ŚREDNIOWIECZA.....	99
GELLO STORY.....	111
HISTORIA GELLO JAKO BAJKA MAGICZNA.....	124
HISTORIA GELLO – TYP SISINNIOSA A TYP MICHAŁA.....	127
ŚW. SISINNIOS – HISTORIA I IKONOGRAFIA.....	130
JAKA GELLO JEST, KAŻDY WIDZI – CECHY DYSTYNKTYWNE DEMONICY.....	134
PROCES BIZANTYŃSKIEJ „GELLO”.....	138
GELLO APRÈS GELLO.....	142
WSPÓŁCZESNE ŻYCIE GELLO.....	146
GELLO WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE POPULARNEJ.....	148
ZAKOŃCZENIE.....	150
BIBLIOGRAFIA.....	152

WSTĘP

Przedmiotem niniejszej pracy są demony kobiece w literaturze bizantyńskiej. Temat ten wymaga jednak uszczegółowienia i wyjaśnienia pewnych problematycznych pojęć.

Sarah Iles Johnston w piątym rozdziale swojej książki¹ zatytułowanym *Childless Mothers and Blighted Virgins. Female Ghosts and Their Victims* zwraca uwagę na problematyczność terminu *demon* w odniesieniu do istot takich jak Gello, Lamia, Mormo czy Strix. Johnston pokazuje także różnice semantyczne pomiędzy terminami oznaczającymi demony w językach nowożytnych (*demon*, *daemon*, *demonio* itp.), a greckim słowem *δαίμων*, z którego się wywodzą. Przede wszystkim, w dzisiejszych czasach pojęcie *demon* ma wydźwięk czysto pejoratywny, w przeciwieństwie do swojego greckiego pierwowzoru - *δαίμων* oznaczać mogło zarówno dobrą, jak i złą istotę. Autorka przypomina, że termin ten dotyczył jedynie nieśmiertelnych - zarówno bogów, jak i pomniejszych bóstw i bóstewek - natomiast Gello i stworzenia jej podobne nie zawsze były duchami, lecz zaczynały jako śmiertelne kobiety. W związku z tym używanie określenia *demon* w ich przypadku nie jest do końca uzasadnione. Johnston proponuje stosowanie greckiego terminu oznaczającego dokładnie kobietę przedwcześnie zmarłą - *ἄωρη*, który został utworzony od przymiotnika *ἄωρος* (m, f). Zauważa też pewną cykliczność – *ἄωραι* zabijając kobiety w wieku rozrodczym oraz ich dzieci tworzą nowe *ἄωραι* lub na odwrót – *ἄωραι* stają się duchami z powodu śmierci zadanej im przez inne *ἄωραι*.

Chociaż Johnston odrzuca określenie *demon* w tym przypadku, to jednak stosuje pochodzące od niego słowa, jak *demoniczny*, *demonologia*, *demonologiczny*, ponieważ, jak zauważa, są one dość wygodne i unikając ich trzeba by było używać skomplikowanych peryfraz². Wybór Johnston jest jak najbardziej zrozumiały, z drugiej strony jednak używanie wyrazów typu *demoniczny* w pewnym sensie „uprawnia” do stosowania rzeczownika *demon*. Poza tym w jednym z tekstów źródłowych analizowanych w niniejszej pracy, *Testamencie Salomona*, późnoantycznym traktacie z zakresu **demonologii**, przedstawiono wiele demonów, między innymi Obyzouth, która

¹ S. I. Johnston, *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London 1999, s. 162-165.

² *Ibidem*, s. 165.

wykazuje cechy *ἀώρη* (choć nie ma informacji o jej przedwczesnej śmierci). Narrator wprost nazywa ją „demonem”, co w kontekście rzeczzonego utworu pozwala traktować Obyzouth jako demona (kobiecego) w naszym pojęciu. Dlatego też na potrzeby niniejszej pracy, aby ujednolicić nomenklaturę opisywanych istot (bohaterkami nie będą jedynie *ἄωραι*), ale pamiętając o źródłosłowie, wybrałabym określenie *demon*.

Grecki rzeczownik *δαίμων*, w zależności od znajdującego się przy nim rodzajnika *ὁ* lub *ἡ* może być odpowiednio masculinum lub femininum i oznaczać, jak już pisałam, na przykład bóstwo, ducha dobrego *lub* złego. Do języka polskiego słowo to przeszło zmieniając nie tylko znaczenie (*demon* jest przecież zabarwiony pejoratywnie, jak w innych, wspomnianych już językach nowożytnych), lecz także rodzaj – na męski. Chcąc zaznaczyć, że dany demon jest płci żeńskiej, musimy dodać określenie „kobiecy”. Nastręcza to problemów nie tylko przy pisaniu o takich demonach, ale przede wszystkim przy tłumaczeniu greckich tekstów, w których ewidentnie zaznaczona jest ich kobiecość. Niezręczne jest zwłaszcza przekładanie fragmentów obfitujących w odnoszące się do demona płci żeńskiej zaimki. W związku z tym, aby zachować poprawność gramatyczną i nie odbiegać od płci demona, jak również z pobudek czysto utylitarnych - dla potrzeb niniejszej pracy - postanowiłam wprowadzić neologizm, oznaczający demona kobiecego – *demonica*. Rzeczownik ten oficjalnie nie znajduje się w Słowniku Języka Polskiego, jednak został już użyty przez Andrzeja Wypustka w książce *Magia antyczna*³, jak również w kilku książkach z gatunku fantastyki angelologicznej. Analogicznie w języku angielskim obok rzeczownika rodzaju męskiego *demon* występuje forma żeńska *demoness*.

Kolejnym, istotnym zresztą, problemem jest tożsamość Bizantyńczyków. Samych pojęć „bizantyński”, „Bizantyńczyk” zaczęto używać dopiero w XVII w., wcześniej nie funkcjonowała nazwa *Cesarstwo Bizantyńskie*. Mieszkańcy **Cesarstwa Wschodniorzymskiego** zwykli nazywać siebie po prostu *Rzymianami* (*Romaioi*) lub *chrześcijanami*. Mianem Bizantyńczyka mógł siebie określić jedynie mieszkaniec Konstantynopola⁴.

Należy pamiętać także o tym, że do Cesarstwa, jak jest dziś nazywane, Bizantyńskiego, w różnych okresach przynależały różne ziemie. W związku z tym, do mieszkańców Cesarstwa zaliczały się różne ludy, władające różnymi językami,

³ A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2001, s. 84.

⁴ Por. R. Browning, *Cesarstwo Bizantyńskie*, tł. G. Żurek, Warszawa 1997, s. 10-11.

jednak językami, którymi posługiwano się w administracji i kulturze, były, aczkolwiek nie cały czas, łacina i greka. Zatem mówiąc o Bizantyńczykach, poruszamy się po bardzo grząskim gruncie. Jak pisze Richard Greenfield⁵: „Problem zdefiniowania ‘Bizantyńczyków’ jest ciągle trudny do rozwiązania [...]; geograficzne, polityczne, rasowe, językowe i [...] nawet kulturowe i religijne kryteria – wszystkie są niemiarodajne”.

Trudno nie zgodzić się z twierdzeniem Richarda Greenfielda⁶: „(...) jakkolwiek fascynującym jest tematem, demonologia bizantyńska nie jest ostatecznie najważniejszą, najbardziej potrzebną człowiekowi do życia wiedzą. Powiedziawszy to, jednakże, należy podkreślić, iż dla tych, którzy interesują się Bizancjum, *jest* ważna; bez właściwego rozważenia wierzeń Bizantyńczyków na temat demonów, nigdy nie będzie można *prawdziwie* zrozumieć ich myśli, ich światopoglądu, a także historii. Jeśli bizantyniści kiedykolwiek aspirują do posiadania prawdziwego obrazu obiektów swoich studiów, świata, w którym żyli i sposobu, w jaki widzieli świat, jak również czego dokonali, co napisali i jakie materialne dobra zostawili po sobie, nie mogą ignorować ich wiary w demony; uczynić tak byłoby równoznaczne z lekceważeniem ich wiary w Boga albo świętych, ponieważ te wierzenia przenikały bizantyńską myśl i w takiej czy innej formie były podzielane przez całe społeczeństwo od samego dołu aż do góry, od początku cesarstwa do jego końca i jeszcze dalej”.

Według ortodoksyjnej tradycji demony były upadłymi aniołami, stworzonymi przez Boga jako istoty dobre, posiadające wolną wolę, która pozwoliła im odwrócić się od swego stwórcy. Poza tym Bizantyńczycy wierzyli, że demony nie mogły robić co im się żywnie podobało, a całe zło (zwłaszcza ich działania po upadku) pozostawało pod kontrolą wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga⁷. Duchy nieczyste były uważane za istoty nieucieleśnione i niematerialne⁸ oraz bezpłciowe, które mogą jedynie

⁵ R. P. H. Greenfield, *Fallen into Outer Darkness. Later Depictions and Conceptions of the Devil and the Demons*, „Etnofoor” 1992, vol. V, s. 77.

⁶ R. P. H. Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988, s. xii. Tłumaczenie własne.

⁷ *Ibidem*, s. 135.

⁸ A. Delatte, Ch. Josserand *Contribution à l'étude de la démonologie Byzantine*, [w:] *Mélange Bidez. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales de l'Université Libre de Bruxelles*, Bruxelles 1934, s. 207-232, s. 214; R. P. H. Greenfield, *Traditions of Belief*, s. 13.

przybierać postać ludzką – kobiety bądź mężczyzny⁹. Jednak równolegle do tej oficjalnej, w Bizancjum istniała alternatywna tradycja, a w niej demony bez wątpienia kobiece. Wyróżniały się bardzo na tle niezliczonych rzesz bezimiennych piekielnych zastępów. Były zindywidualizowane, posiadały konkretne imiona oraz obszary działalności. Wiara w nie była tak trwała, że stały się prawdopodobnie najpopularniejszymi istotami demonicznymi w kulturze postbizantyńskiej¹⁰. To wszystko czyni je niezmiernie ciekawym tematem.

Niniejsza praca ma na celu zaprezentowanie sposobów obrazowania, funkcji oraz ewolucji demonów bizantyńskich, poprzez przedstawienie i analizę tekstów. W pracy przedstawiono przekłady tekstów, których wcześniej nie przetłumaczono na język polski (jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia z języków klasycznych oraz z języka angielskiego pochodzą od autorki pracy). Utwory greckie szczególnie ważne dla rozprawy zamieszczono w tekście głównym w oryginale. Mimo że wiele już pisano na ten temat, w literaturze przedmiotu nie ma pracy, która byłaby syntezą wierzeń dotyczących demonów od starożytności do Bizancjum i pokazywała ich ewolucję.

W rozdziale pierwszym, jako tło dla pozostałych dwóch rozdziałów, przedstawione zostaną demony świata starożytnego – Mezopotamii, Izraela, Grecji oraz Rzymu. W rozdziale drugim – z późnoantycznego tekstu, tzw. *Testamentu Salomona*. Rozdział trzeci poświęcony będzie Gello – demonicy, której początki sięgają co najmniej VII w. p. Chr., a która cieszyła się ogromną popularnością w Bizancjum i do dziś zajmuje poczesne miejsce w kulturze greckiej i nie tylko.

⁹ Por. *Le de Daemonibus du Pseudo-Psellos*, REB 1980, vol. 68, s. 165-169 II.480-481 I 514-519.

¹⁰ R. P. H. Greenfield, *Traditions of Belief*, s. 182.

PRZEGLĄD LITERATURY PRZEDMIOTU

Literatura dotycząca demonologii bizantyńskiej jest obszerna. Pisano o terminach używanych na określenie demonów, o ich indywidualnych imionach, naturze, postaciach, jakie mogły przybierać, ich klasyfikacji oraz formach aktywności¹¹. Opisywano zarówno tradycję ortodoksyjną, jak i alternatywną¹². Opracowano również przedstawienia demonów (także kobiecych) w sztuce bizantyńskiej¹³.

Jednym z najistotniejszych tekstów z punktu widzenia niniejszej pracy jest *Testament Salomona*, którego krytyczne wydanie opublikował Charles Chester McCown¹⁴. Jego wstęp jest studium historii, języka i źródeł *Testamentu*. McCown podjął również kwestię autorstwa oraz daty i miejsca powstania utworu. To właśnie na podstawie tego wydania opublikowano najnowsze nowożytne przekłady dzieła¹⁵. Analizowano również postać króla Salomona jako egzorcysty¹⁶ i jego pierścień z pieczęcią oraz powiązaną z nim serię talizmanów wyobrażających świętego jeźdźcę zabijającego demonię¹⁷. Opublikowano również zbiór tekstów greckich związanych z Salomonem¹⁸.

Istotne miejsce w studiach nad demonologią bizantyńską zajmują prace poświęcone Gello. Analizie poddawano jej imiona – ich etymologię i związki

¹¹ A. Delatte, Ch. Jossierand *Contribution à l'étude de la démonologie Byzantine*.

¹² R. P. H. Greenfield, *Traditions of Belief*.

¹³ Th. M. Provatakis *Ὁ διάβολος εἰς τὴν βυζαντινὴν τέχνην. Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῆς ὀρθοδόξου ζωγραφικῆς καὶ γλυπτικῆς*, Thessalonica 1980; R. P. H. Greenfield, *Fallen into Outer Darkness*.

¹⁴ Διαθήκη Σολομῶντος, C. C. McCown, *The Testament of Solomon*, Untersuchungen zum Neuen Testament, Heft 9, Leipzig 1922.

¹⁵ D. C. Duling, *The Testament of Solomon (First to Third Century A. D.) a new translation and introduction*, [w:] *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth, New York 1983, s. 935-995; P. Busch, *Das Testament Salomos: die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*, Berlin 2006.

¹⁶ P. A. Torijano, *Solomon, the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, Leiden 2002.

¹⁷ P. Perdrizet, *Σφραγὶς Σολομῶντος*, „Revue des études grecques” 1903, vol. 16, s. 42-61; Idem, *Negotium Perambulans In Tenebris, Etudes de la Demonologie Graeco-Orientale*, Publications de la faculte de lettres de l'Universite de Strasbourg 6, Strasbourg 1922; A. Delatte, Ch. Jossierand *Contribution à l'étude de la démonologie Byzantine*; W. Fauth, *Der christliche Reiterheilige des Sisinnios-Typs im Kampf gegen eine vielnamige Dämonin*, „Vigiliae Christianae” 1999, vol. 53, s. 401-425; A. A. Barb, *Antaura, the Mermaid and a Devil's Grandmother*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1966, vol. 29, s. 1-23.

¹⁸ A. Delatte, *Anecdota Atheniensia I*, Liege-Paris 1927.

z działalnością demonicy (większość to imiona mówiące)¹⁹, porównywano listy imion podawanych przez demonicę adwersarzom w różnych wersjach tekstów²⁰. Studiowano też sposoby obrony przed nią²¹, występowanie na amuletach²², a także postaci, które może przybierać (głównie zwierzęce)²³. Dyskutowano również pochodzenie demonicy, wywodząc jej genealogię ze starożytnej Mezopotamii²⁴ albo z kręgu kultury greckiej²⁵. Analizowano greckie wersje historii Gello²⁶, a także współczesne greckie, rumuńskie i słowiańskie opowieści ludowe o demonicy porywającej niemowlęta i śledzono ich tradycję literacką wstecz aż do starożytności²⁷.

Najnowszymi i najważniejszymi publikacjami podsumowującymi badania na temat Gello są prace Sarah I. Johnston dotyczące demonicy w starożytnej Grecji²⁸ oraz Irène Sorlin i Karen Hartnup które pisały o czasach bizantyńskich²⁹. Maria Patera natomiast podjęła się śledzenia tradycji od Bizancjum do współczesnej Grecji³⁰.

Niniejsza praca odwołuje się do szeregu tekstów dotyczących demonów kobiecych, szczególnie jednej z nich – Gello, z różnych epok (od starożytności po późne Bizancjum). Przyczyny ich powstania były różnorodne, podobnie jak zróżnicowani byli domyślni odbiorcy tych utworów. Tak szeroki dobór literatury

¹⁹ P. Perdrizet, *Negotium*; A. A. Barb, *Antaura*; W. Fauth, *Der christliche Reiterheilige*.

²⁰ R. P. H. Greenfield, *Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: the Typology of the Greek Literary Stories*, „Byzantina” 1989, vol. 15, s. 83-142.

²¹ S. I. Johnston, *Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon*, [w]: M. W. Meyer, P. Mirecki, *Ancient magic and ritual power*, Leiden 1995.

²² Por. przypis 17, s. 7.

²³ R. P. H. Greenfield, *Saint Sisinnios*.

²⁴ D. R. West, *Gello and Lamia. Two Hellenic Demons of Semitic Origin*, „Ugarit-Forschungen” 23, 1991 s. 361-368. Autor wywodzi rodowód Gello od mezopotamskiego demona (płci męskiej) Gallu oraz Lamii - od Lamasztu.

²⁵ S. I. Johnston, *Defining the Dreadful*. Johnston uważa, iż nie trzeba sięgać do bliskowschodnich demonic, aby właściwie zinterpretować cechy greckich demonów kobiecych.

²⁶ R. P. H. Greenfield, *Saint Sisinnios*. Greenfield opublikował w artykule, razem z aparatem krytycznym, tekst historii Gello z najstarszego zachowanego manuskryptu.

²⁷ M. Gaster, *Two Thousand years of a Charm against the Child-Stealing Witch*, „Folklore” 1900, vol. 11, s. 129-162; D. B. Oeconomides, *Yello dans les traditions des peuples hellénique et roumain*, „Λαογραφία” 1965, vol. 22, s. 328-334; Idem, *Ἡ Γελλὼ εἰς τὴν ἐλληνικὴν καὶ ρουμανικὴν λαογραφίαν*, „Λαογραφία” 1975-76, vol. 30, s. 246-278.

²⁸ S. I. Johnston, *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley 1999, rozdz. V: *Childless Mothers and Blighted Virgins. Female Ghosts and Their Victims*; Idem, *Defining the Dreadful*.

²⁹ I. Sorline, *Striges et Geloues. Histoire d'une croyance et d'une tradition*, „Travaux et Memoires Byzantins” 1991, vol. 11, s.411-436; K. Hartnup, *On the Beliefs of the Greeks: Leo Allatios and Popular Orthodoxy*, Leiden 2004.

³⁰ M. Patera, *Gylou, démon et sorcière du monde byzantin au monde néogrec*, REB 2006-2007, vol. 64-65, s. 311-327.

pozwała pokazać ewolucję tradycji dotyczącej demonicy, zapoczątkowanej w literaturze greckiej krótką wzmianką Safony i rozwijającej się przez wieki aż do swojej obecnej postaci. Rozprawa ta, jak wspomniano wcześniej, wypełnia również lukę w rodzimej bizantynistyce, ponieważ nie opracowywano dotąd zagadnień związanych z demonami kobiecymi, a większości zamieszczonych w niej tekstów nie tłumaczono wcześniej na język polski.

ROZDZIAŁ I DEMONICE WSCHODU I ANTYKU

ZAŁOŻENIA

Materiał zawarty w niniejszym rozdziale - ma charakter pomocniczy, wprowadzający. Jego celem jest przede wszystkim nakreślenie pewnych ram kulturowych i przedstawienie kontekstu dla właściwego przedmiotu moich badań, którym są demonice świata bizantyńskiego³¹.

WIATR ZE WSCHODU

MEZOPOTAMIA

Nie można mówić o demonach kobiecych starożytności, nie wspominając Tiamat, stworzycielki wszystkiego, matki potworów³². Według mitologii mezopotamskiej na początku był Apsu/Abzu. Był on pierwotnym oceanem, z którego został stworzony

³¹ W niniejszym rozdziale korzystam z przekładów tekstów mezopotamskich oraz hebrajskich, a także literatury przedmiotu.

³² Według poematu *Enuma Elish*. Por. *Antologia literatury mezopotamskiej. Tom II, Mity akadyjskie*, przeł. K. Łyczkowska, Warszawa 2000, s. 21:

Matka Hubur, która stworzyła wszystkie (istnienia),
przygotowała broń nie mającą sobie równej, urodziła węże olbrzymy,
których zęby są zatrute, nie mają litości [...],
trucizną zamiast krwi ciało ich napęliła,
smoki wściekłe okryła strachem,
blaskiem boskim ukoronowała je, bogom uczyła równymi.
„Ten, który zobaczy je, niech się strachem załamie,
niech ciała ich rżycą się na siebie, nigdy się nie cofną”.
Sprawiła, że powstał wąż jadowity, smok, potwór Lahamu,
lew olbrzym, pies wściekły i człowiek-skorpion,
burza niosąca demony, człowiek-ryba i Lamassu
niosące broń bezlitosną, nieustraszone w walce.
Rozkazy jej były potężne, nie miały sobie równych.
Stworzyła razem jedenaście stworów nawzajem podobnych.

świat³³. Nie posiadał określonej płci, ale Babilończycy podzielili jego obowiązki pomiędzy parę bóstw – Abzu i Tiamat. Pierwsze z nich reprezentowało wody słodkie i element męski, drugie – wody słone oraz pierwiastek żeński. W starożytnej Mezopotamii³⁴ powstały również mity o innych demoniach - Lilitu i Lamasztu.

Lilitu

Najstarsza wzmianka o Lilitu pochodzi z datowanej na ok. 2400 roku przed Chr. sumeryjskiej listy królów³⁵. Wymienione są tam cztery demony z gatunku wampirowatych/sukubów, w tym dwie demonice – Lilitu i Ardat-lili³⁶ (służka Lilith), która nocą składała wizyty mężczyznom, uwodziła ich i wydawała na świat upiorne potomstwo. Jej męskim odpowiednikiem, odwiedzającym kobiety, które później rodziły mu dzieci, był Irdu-lili. Według tekstu ojciec herosa Gilgamesza był demonem Lilu³⁷ - męską wersją Lilitu. Ta grupa demonów początkowo była uważana za demony burzy, jednak ze względu na błędnie wywodzoną etymologię zaczęto je traktować jako demony nocy.

Asyryjska Lilitu zajmowała się kuszeniem mężczyzn, których żądzy oczywiście później nie zaspokajała³⁸. Jej imię pochodzi od słowa oznaczającego *wiatr*³⁹. „Lilu i jego żeński odpowiednik Lilitu (postać znana ze Starego Testamentu⁴⁰) to demony

³³ Por. *Mity akadyjskie*, s. 17:

Gdy na górze niebo nie zostało nazwane,
w dole ziemia nie miała imienia:

(wtedy) Apsu dostojny, rodzic ich,
i Tiamat, stworzycielka, która ich wszystkich urodziła,
wody swe mieszała.

Gdy pastwiska jeszcze nie było, niewidoczne były trzciny i bagna,
gdy żadne z (innych) bóstw nie zostało jeszcze stworzone
ani nazwane, nie wyznaczono (im) losów -
(wówczas) bogowie zostali wśród nich stworzeni: (...).

³⁴ Por. A. A. Barb, *Antaura Mermaid and the Devil's Grandmother*, s. 4-5.

³⁵ Por. R. Patai, *The Hebrew Goddess*, 3rd Enlarged Edition, Detroit 1990, s. 221-222.

³⁶ W literaturze anglojęzycznej stosowana jest pisownia odpowiednio *Ardat Lili* oraz *Irdu Lili*.

³⁷ W literaturze anglojęzycznej przyjęta jest pisownia *Lillu*.

³⁸ Por. A. A. Barb, *Antaura*, s. 5.

³⁹ Por. A. A. Barb, *Antaura*, s. 6.

⁴⁰ Najprawdopodobniej chodzi o Iz 34,14.

niebezpieczne dla ciężarnych i dla dzieci, działały na pustni i w przestrzeni otwartej. Ardat-lili z usposobienia była jakby zawiedzioną narzeczoną niezdolną do przeżycia i spełnienia pożądania seksualnego; groźna dla młodych mężczyzn⁴¹”.

Wmianka o Lilitu pojawia się również w sumeryjskim eposie, zrekonstruowanym z fragmentów znajdujących się na licznych tabliczkach, z których większość datowana jest na pierwszą połowę II tysiąclecia p. Chr.⁴² Tekst ten zatytułowany jest *Gilgamesz, drzewo halub i Świat Podziemny*⁴³. Drzewo *halub* wyrosło nad Eufratem, ale pewnego razu gwałtowny wiatr wyrwał je z korzeniami i popłynęło poniesione prądem rzeki. Zaopiekowała się nim i ponownie zasadziła je Inana (siostra Gilgamesza), z nadzieją, że kiedyś stanie się ono jej tronem i łóżem⁴⁴.

„Drzewo urosło duże, ale ona nie mogła go rozłupać -
u jego podstawy wąż nieczuły na zaklęcia założył swe legowisko,
na jego wierzchołku ptak Anzu⁴⁵ umieścił swe młode,
a dziewczę (-demon) Lilit zbudowała sobie dom pośród (konarów)”.

Inana nie będąc w stanie ściąć drzewa poskarżyła się swemu bratu, a bohater uzbroił się i:

„u podstawy (drzewa) powalił węża nieczułego na zaklęcia,
(sprawił), że ptak Anzu zabrał swego młodego z wierzchołka i wzbił się
ku górom,
a Lilit pośród (konarów) zburzyła swój dom i uciekła na pustkowiu”.

Niestety powyższy fragment nie mówi zbyt wiele o Lilitu, można jednak wywnioskować z niego, że demonica była uskrzydłona, skoro zbudowała sobie dom w konarach drzewa. Kiedy wierzbą została ścięta, a przybytek „dziewczęcia” zburzony, właścicielka uciekła na pustkowiu. Motyw ucieczki na pustkowiu (pod różnymi

⁴¹ K. Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia magiczne*, Warszawa 1995, s. 21.

⁴² *Antologia literatury mezopotamskiej. Tom IV, Eposy sumeryjskie*, przeł. K. Szarzyńska, Warszawa 2003, s. 72.

⁴³ W tłumaczeniu Krystyny Szarzyńskiej; w literaturze anglojęzycznej używany jest tytuł *Gilgamesh and the Huluppu Tree*.

⁴⁴ *Eposy sumeryjskie*, s. 73-75.

⁴⁵ Mityczny ptak - orzeł z głową lwa (przyp. tłumaczki).

postaciami - gór, morza, pustyni) często pojawia się w tekstach traktujących o demoniach. Można go zauważyć w opowieściach o Lilith, a także w typie Sisinniosa historii Gello, o czym będę pisała kolejno w rozdziale dotyczącym demonów w Izraelu oraz w części pracy poświęconej Gello.

Lamasztu

Lamasztu była demonicą, która zagrażała zwłaszcza młodym kobietom, a także kobietom w połogu oraz dzieciom. Krystyna Łyczkowska pisze: „Zaklęcia przeciw niej były rozpowszechnione w Babilonii i Asyrii przez cały okres ich trwania. Zachowały się jedynie nieliczne przedkanoniczne teksty starobabilońskie i staroasyryjskie, zbliżone w treści i formie do kanonicznych serii zaklęć, pochodzące z I tysiąclecia. Różnica między starszymi a młodszy kanonicznymi tekstami polega na tym, że starsze nie są opatrzone wskazówkami rytualnymi i nie były łączone w większe serie⁴⁶”. Ojcem Lamasztu był najwyższy bóg panteonu - Anu, a jej matką - bogini Antu⁴⁷.

Zamieszczone poniżej babilońskie zaklęcia (bądź ich fragmenty) przeciw demonom⁴⁸ są istotne dla mojej pracy, ponieważ niektóre wątki wykazują podobieństwo do zaklęć używanych przeciwko Gello. W związku z tym nie będę ich poddawać wnikliwej analizie, zajmę się tylko interesującymi mnie szczegółami, a mianowicie fragmentami opisującymi wygląd demonów oraz zachowania łączące je z demonami bizantyńskimi.

W niektórych zaklęciach przeciw Lamasztu przedstawione są cechy wyglądu demonicy⁴⁹. Po przeczytaniu tych fragmentów można sobie wyobrazić Lamasztu jako

⁴⁶ K. Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia*, s. 60.

⁴⁷ Por. *Antologia literatury mezopotamskiej. Tom V, Do boga, pana mego, mów! Babilońskie i asyryjskie hymny, modlitwy, zaklęcia i rytuały. Wybór tekstów*, przeł. K. Szarzyńska i in., Warszawa 2005, s. 169, wers jednego z zaklęć przeciw Lamasztu: „Zaklinam cię na Anu, ojca twego, Antu, twoją matkę (...)”.

⁴⁸ Wszystkie babilońskie teksty magiczne zamieszczone w tym rozdziale przytaczam w tłumaczeniu Małgorzaty Sandowicz.

⁴⁹ Pierwsze trzy fragmenty - por. K. Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia*, s. 64-66. Fragmenty kolejne - *Do boga, pana mego, mów!* s. 167-171:

„włosy jej opadają w nieładzie,
ciało jej odkryte”.

odrażającą i straszną postać. Jej wygląd przejawia wiele cech zwierzęcych - głowa suki/lwicy, długie pazury, ostre zębiska, nawet skrzydła. Ponadto jest brudna, w podartym odzieniu, ma długie, rozpuszczone, poszarpane włosy. Na uwagę zasługuje zdanie „ciało jej jest gorejącym płomieniem”, w podobny sposób niekiedy postrzegano Lilith⁵⁰.

W zaklęciach przeciwko Lamasztu pojawiają się również następujące fragmenty: „Weź ją do morza” (*Do boga, pana mego, mów!* s. 174) oraz „Z wierzchołka(?) góry zeszła/ ryczy niczym le[w],/ wyje niczym *uridi[mmu]*” (s. 175), „odejdz w swoje góry niczym stepowy osioł” (s. 169) i ”[Ode]jdz w góry, które kochasz” (s. 171). Chciałabym zwrócić na nie uwagę, ponieważ Lilith uciekając z raju znalazła schronienie w Morzu Czerwonym. Zachowały się również zaklęcia przeciwko przynoszącej gorączkę demonicy, Antaurze, która wychodziła z morza przy wtórze wycia itp. Także Gello podczas ucieczki przed św. Sisinniosem i jego bratem/braćmi kierowała się do morza oraz w góry, a w opowieściach typu Michała Gello spotykała archanioła schodząc z góry.

„twarz suki przydał jej Enlil.
Ma drobne dłonie,
długie paznokcie,
jej łokcie są (zbrukane)”.

„Ona jest zła, jest dzika, jest boginią, wywołuje strach,
wilczycą jest, córką (Anu).
Nogi ma (jak) Anzu, ręce powalane, twarz gwałtownej lwicy zamiast swej twarzy
[nakłada!”
Wybiega z trzcinowiska, z włosami rozrzuconymi, (ubranie) ma porwane”.

„[Skrzy]dłami obdarzona, niczym demon Lil[itu lata].”

„ciało jej jest gorejącym płomieniem.
(...) [Zęby] jej to zęby psa, pazury [jej] to pazury orla”

[Jak...o]czy jej, jak oblicze gwałtownego lwa jest twarz jej,
[jak boki] pantery cętkowane są jej boki,
[jak...] żółta ochra oblicze jej jest żółte”

⁵⁰ W *Testamencie Salomona* (o którym traktuje rozdział II) występują trzy demonice - Obyzouth, Onoskelis i Enepsigos. We fragmentach dotyczących ich spotkań z królem Salomonem pojawiają się również opisy ich wyglądu. Także w typie Michała historii Gello (o czym mowa w rozdziale III) opisuje się wygląd zewnętrzny demonicy.

Wśród babilońskich tekstów magicznych zachowało się również zaklęcie, w którym wymienionych jest siedem imion Lamasztu. Wieloimienna była także Gello, do czego powrócę w rozdziale jej poświęconym.

Zaklęcie⁵¹:

Lamasztu, córka Anu - (brzmi) imię jej pierwsze,
drugie - Siostra Bogów Dróg,
trzecie - Miecz Głowę Rozłupujący,
czwarte - Gorączkę Rozpalająca,
piąte - Bogini, Której Oblicze Straszny Blaskiem Jest
szóste - Powierzona w Ręce, Wzięta przez Irninę,
siódme - Na Wielkich Bogów Bądź Zaklęta.
Z ptakiem niebieskim niechaj odleci!

Zaklęcie przeciwko Lamasztu

Wszystkie powyższe imiona są opisowe, duża ich część to, tak samo, jak w przypadku Gello, imiona mówiące. Interesujące są zwłaszcza imię trzecie i czwarte - *Miecz Głowę Rozłupujący* oraz *Gorączkę Rozpalająca*. Sugerują one, iż demonica sprowadza na ludzi ból głowy i gorączkę, co potwierdza inne zaklęcie (zapisane na tej samej tabliczce), które ma za zadanie odpędzić Lamasztu wraz z gorączką⁵².

⁵¹ *Do boga, pana mego, mów!*, s. 165.

⁵² *Ibidem*:

(Oto) odpowiedni rytuał: Na pieczęci (zaklęcie to) zapiszesz, dziecko na szyi je zawiesi.
Zaklęcie:

Lamasztu, córko Anu, której bogowie imię nadali!
Inano, księżno Czarnogłowych!
Na niebo bądź zaklęta, na ziemię bądź zaklęta.
Dałem ci czarnego psa jako sługę,
złożyłem ci ofiarę z wody studziennej.
Uwolnij, odejdz, wyjdź,
oddal się od ciała tego dziecka, syna swego boga.
Zaklinam cię na Anu i Antu,
zaklinam cię na Enlila i Ninlil,
zaklinam cię na Marduka i Sarpanitu,
[zakl]inam cię na wielkich bogów nieba i ziemi.
[(Biada) jeśli do] domu tego powrócisz!
Formuła zaklęcia.
Zaklęcie „Aby przewleklą gorączkę i Lamasztu wypędzić”.

Być może wierzono, że Lamasztu posiada zdolności panowania nad ciepłem. Wspomniane wcześniej określenie „ciało jej jest gorejącym płomieniem” można rozumieć jako przenośnię i odnieść do demonicy jako wywołującej gorączkę. Posiadanie przez nią właściwości pirogennych potwierdzają również inne zaklęcia⁵³.

W zaklęciach przeciw Lamasztu często powtarza się motyw krzywdzenia ciężarnych, rodzących oraz dzieci. Opisuje się w nich też sposób, w jaki demonica dostaje się do domów swoich ofiar⁵⁴. Według tych tekstów Lamasztu codziennie,

⁵³ *Do boga, pana mego, mów!*, s. 168-178.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 167-168:

(...)

„Noc, co noc, świt, co świ[t]

powraca do kobiety.

Gdy wślizguje się, rodzi p[rzerażenie].

Córka Anu codziennie ciężarne [...]

[z]a rodzącymi podąż[a],

[miesiące] ich liczy, dni na ścianie zapis[uje].

N[a rodzą]ce rzuca zaklęcie:

„[Przyn]ieście mi swoich synów, chcę ich karmić piersią!

[Na] ustach waszych córek piersi chcę złożyć!”

(...)

Pluje jadem wokół,

z nagła wyrzuca z siebie jad.

Jadem węża jest jej jad, jadem skorpiona jest jej jad.

[Młodz]ieńców bezwzględnie morduje,

dziewczę[ta bez]względnie niszczy,

chłopców bezwzględnie zabi[ja].

[...] poi wodą nieszczęścia.

[Do domu?] zaryglowanego wchodzi,

[Wślizguje się] przez skobel, [mlekiem kar]mi dziecko.

[...] jej naciera jego twarz,

[...] pokarm to jad śmiertelny”.

Do boga, pana mego, mów!, s. 170:

(...) „jak mangusta, nie wślizguj się przez skobel,

nie przechodź przez glinianą rurę”*

* Kanalizacyjną (przyp. tłumacza).

Do boga, pana mego, mów!, s. 172-173:

(...)

„Do domów kobiet w połogu wchodzi, przy głowach rodzących staje.

„Przynieście mi waszych synów, chcę ich karmić piersią,

na ustach córek waszych piersi chcę złożyć”.

(...)

(Biada), jeśli ku temu domowi zwrócisz się,

na krzesło, na którym siedzę, usiądziesz,

dziecko, które w fałdach szaty mej noszę, w fałdy szaty twej poniesiesz!”

Do boga, pana mego, mów!, s. 175:

a właściwie: każdej nocy, prześladowuje kobiety ciężarne i po porodzie oraz ich dzieci, zupełnie jak Obyzouth⁵⁵. Potrafi wejść do zaryglowanego domu, wślizguje się „jak mangusta” przez skobel i rurę kanalizacyjną. Wierzono zatem, że demonica potrafi przybierać różne postaci w razie potrzeby. Podobne właściwości posiadały Strzygi z tekstu Pseudo-Jana z Damaszku oraz Gello.

W zaklęciach tych często powtarza się, iż Lamasztu chce karmić niemowlęta swoim mlekiem. Zwłaszcza jeden z fragmentów jest bardzo interesujący - demonica karmi piersią, kołysze i całuje dzieci, zachowuje się więc jak kochająca matka, a nie groźny potwór. Z drugiej strony, inny fragment mówi, iż „dziewczęta bezwzględnie niszczy” a „chłopców bezwzględnie morduje”. Mnogość tekstów mających chronić przed demonicą świadczy o tym, jaki strach wywoływała wśród ludzi. Być może jednak Lamasztu nie krzywdziła dzieci z premedytacją. Podobnie Gello, która zabija noworodki, początkowo prawdopodobnie nie robiła tego specjalnie. Najstarsza zachowana wzmianka o demonicy, fragment z wiersza Safony, mówi „kochająca dzieci bardziej niż Gello”. Co prawda wyrażenie to jest wyrwane z kontekstu, nie można więc mieć absolutnej pewności co do jego znaczenia, jednak Zenobiusz twierdzi, że było to powiedzenie określające te osoby, które kochały dzieci, jednakże psuły je poprzez złe wychowanie. Prawdopodobnie historie o demonicach zabijających dzieci są odzwierciedleniem przykrej rzeczywistości – ogromnej śmiertelności noworodków⁵⁶.

Ardat-lili

„Łapie za łona rodząc[e],
wydziera noworodki z (rąk) piastun[ek],
karmi piersią, kołysze (je), cał[uje].
Potężne są jej piersi (?)*, ruchliwe ścięgna”.

*lub: brzuch (przyp. tłumacza).

⁵⁵ Demonica z *Testamentu Salomona*, która chwaliła się królowi: „Obyzuth, która nocą nie śpię, lecz przemierzam cały świat w poszukiwaniu kobiet i czekając na odpowiednią porę szukam i duszę niemowlęta i każdej nocy odnoszę sukces”. Więcej na ten temat w rozdziale drugim.

⁵⁶ Por. Ch. M. McDonough, *Carna, Proca and the Strix on the Kalends of June*, „Transactions of the American Philological Association” 1997, vol. 127, s. 315-344, tutaj s. 321: „(...) indeed, the mortality rate for infants in classical antiquity was staggeringly high (an estimated thirty to forty percent in the first year of life alone). (...) Nonetheless, it should be noted that the child-killing witch is only one of various ways by which a society might explain the deaths of its youngest members.” Szerzej na temat śmiertelności dzieci por. M. Golden, *Did the Ancients care when their Children died?*, „Greece & Rome” 1988, vol. XXXV, s. 152-163.

Niestety do naszych czasów przetrwało bardzo niewiele zaklęć przeciwko Ardat-lili. Te, które się zachowały, jednakowoż, dają dość dobry obraz wierzeń babilońskich dotyczących tej demonicy. Zaklęcie, które zachowało się niemal całkowicie⁵⁷, opisuje Arat-lili wślizgującą się przez okno do mieszkania mężczyzny. Tekst ten w sposób niezwykle malowniczy przedstawia demonicę jako nieszczęśliwą, niespełnioną i nie mogącą dać spełnienia mężczyźnie kochankę, która nie zazna miłości fizycznej. Jest ona „dziewczyną bez przeznaczenia”, która nigdy nie będzie miała swojej rodziny (ani męża, ani dzieci), nie pozna uroków macierzyństwa. Dla starożytnych Babilończyków musiało to mieć ogromne znaczenie, ponieważ wers ten w nieco zmienionej formie powtarza się w zaklęciu aż cztery razy⁵⁸. Ardat-lili jest bardzo nieszczęśliwa, nie ma przyjaciółek, nie bierze udziału w obchodach świąt. Jest odganiana przez ludzi, samotna, błąka się po pustkowiach⁵⁹ i lata wokół (co sugeruje, że demonica posiada skrzydła).

⁵⁷ *Do boga, pana mego, mów!*, s. 182-183.

⁵⁸ „dziewczyna, która męża nie ma, syna nie zrodziła,
dziewczyna, która męża nie ma, syna nie wydała,
dziewczyna, która męża nie ma, syna nie ma,
dziewczyna, której mąż został odebrany, której syn został odebrany”.

⁵⁹ „w szerokim stepie biega wokół”.

IZRAEL

Lilith

Kultura żydowska ma niezmiernie bogatą demonologię, z której najbardziej znaną na całym świecie postacią jest Lilith. Według tradycji rabinistycznej była ona pierwszą żoną Adama, a imię jej zostało zaczerpnięte z wątpliwego⁶⁰ fragmentu Księgi Izajasza⁶¹ opisującego dzień gniewu Boga, kiedy ziemia zostanie zamieniona w odludne pustkowia⁶². Jest wielce prawdopodobne, iż obie mezopotamskie demonice zostały połączone przez Hebrajczyków w jedną postać i przeobraziły się właśnie w Lilith, przejawia ona bowiem cechy zarówno Lilitu, jak i Lamasztu⁶³. Jej imię, oprócz podobieństwa fonetycznego do Lilitu, można wyprowadzić również od hebrajskiego rzeczownika używanego na określenie nocy – *laila*, chociaż obecnie uważa się tę etymologię za błędną⁶⁴. Lilith jako demon nocy, a w każdym razie działający nocą, jest wiązana ze zwierzęciem prowadzącym typowo nocny tryb życia – sową⁶⁵. Dlatego też

⁶⁰ R. Patai, *The Hebrew Goddess*, s. 222.

⁶¹ Por. H. Schwartz, *Tree of Souls*, Oxford 2004, s. 216:

„The haunting legend of Lilith finds its source in the rabbinic commentary on the biblical passage Male and female He created them (Gen. 1:27). It appeared to the rabbis that this passage contradicted the sequential creation of Adam and Eve (Gen. 2:21-22). Therefore they attempted to resolve this contradiction by saying that Male and female He created them referred to Adam's first wife, whom they named Lilith, while Eve, who was created later, was Adam's second wife. They chose the name Lilith from Isaiah 34:14, where Lilith is mentioned (Yea, Lilith shall repose there), in what is believed to be a reference to a Babylonian night demoness.

Even though Lilith seems to leap fully formed out of a line in the Bible, it is likely that the legend was already told among the Jewish people, and that the rabbis sought out a text to attach it to.”

⁶² Iz 34,14.

⁶³ Por. H. Schwartz, *Tree of Souls*, s. 216:

„(...) the mythological figure of Lilith almost certainly finds its origin in other cultures of the Ancient Near East. Lilith's role as a seducer of men is likely to have been based on the Babylonian night demon Lilitu, a succubus who seduces men in their sleep, while Lilith's role as a child slayer may well derive from the Babylonian demon Lamashtu. It is interesting to note that the roles of Lilitu and Lamashtu became blurred together, and Lilith took on the roles of both seducer and child slayer.”

⁶⁴ Por. A. A. Barb, *Antaura*, s. 6.

⁶⁵ Obecnie mianem *Lilith* określa się jeden z gatunków sów.

w sztuce przedstawia się ją w towarzystwie tego ptaka, a także dodaje skrzydła i ptasie szpony⁶⁶.

Według Biblii Gdańskiej wspomniany wyżej fragment Księgi Izajasza brzmi: „(...) tam leżeć będzie jędza, a znajdzie sobie odpocznienie⁶⁷”. To samo miejsce w Biblii Tysiąclecia wygląda nieco inaczej: „(...) tam lilit przycupnie i znajdzie sobie zacisze na spoczynek⁶⁸”. W najnowszym przekładzie Pisma Świętego na język polski nie ma ani słowa o demonicy, jest tylko *widmo nocne*⁶⁹. Ta „jędza”, „widmo nocne” to właśnie *lilith* z oryginalnego tekstu, które to słowo św. Hieronim przetłumaczył na łacinę jako *lamia*⁷⁰. W tekście *Septuaginty* w tym miejscu pojawia się słowo ὄνοκένταυροι w liczbie mnogiej⁷¹. Wyraz ten występuje również w innych miejscach w Księdze Izajasza – w wersecie jedenastym tego samego rozdziału⁷² oraz w rozdziale trzynastym - Iz 13, 22⁷³.

Słownik patrystyczny podaje definicję słowa ὄνοκένταυρος zgodną z etymologią (osłocentaur)⁷⁴:

ἀντὶ τοῦ, ‘ὄ.’, ‘σεῖειν’, ἀνέγραψαν, αὐτῇ χρησάμενοι τῇ Ἑβραϊδί φωνῇ διὰ τὸ ἄδηλον τῆς ἐρμηνείας Eus. Is. 13:22 (M.24.189D)

τοὺς τῶν ὄνων ἀγρίους ὁ. ὠνόμασεν Cyr. Is.2.2 (2.226D)

καλεῖ ὁ. μὲν ἄς οἱ παλαιοὶ μὲν ἐμπούσας οἱ δὲ νῦν ὀνοσκ<ελίδας> προσαγορεύουσι Thdt. Is. 13:22 (p. 69.17; 2.265); ib.34:11 (p. 139.1; 2.315).

⁶⁶ E.g. starobabiloński relief *Królowa nocy*, ok. 1800 – 1750 p. Chr. z terenów dzisiejszego południowego Iraku, znajdujący się w British Museum w Londynie. Ostatnio identyfikuje się boginię z reliefu jako Ishtar lub Ereshkigal.

⁶⁷ Biblia Gdańska online, <http://biblia-online.pl/biblia,biblia,gdanska,izajasz,rozdzial,34,wers,1,0,23,4,a.html>, dostęp 13.11.2014.

⁶⁸ Biblia Tysiąclecia online, <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=506>, dostęp 13.11.2014.

⁶⁹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opr. Zespół Biblistów Polskich, Częstochowa 2009, s. 1627.

⁷⁰ *ibi cubavit lamia et invenit sibi requiem*.

⁷¹ „καὶ συναντήσουσι δαιμόνια ὀνοκενταύροις καὶ βοήσονται ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον· ἐκεῖ ἀναπαύσονται ὀνοκεύνταυροι, εὖρον γὰρ αὐτοῖς ἀνάπαυσιν“ Według słownika LSJ ἡ ὀνοκένταυρα i ὁ ὀνοκένταυρος to mała bez ogona albo rodzaj demona nawiedzającego dzikie miejsca.

⁷² „11 ὄρνεα καὶ ἐχῖνοι καὶ ἴβεις καὶ κόρακες κατοικήσουσιν ἐν αὐτῇ, καὶ ἐπιβληθήσεται ἐπ’ αὐτὴν σπαρτίον γεωμετρίας ἐρήμου, καὶ ὀνοκένταυροι οἰκήσουσιν ἐν αὐτῇ.“

⁷³ „21 καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ θηρία καὶ ἐμπλησθήσονται αἱ οἰκίαι ἥχου, καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρήνες, καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται, 22 καὶ ὀνοκένταυροι ἐκεῖ κατοικήσουσι, καὶ νοσοποιήσουσιν ἐχῖνοι ἐν τοῖς οἰκοῖς αὐτῶν· ταχὺ ἔρχεται καὶ οὐ χρονεῖ.“

⁷⁴ *A Patristic Greek Dictionary*, ed. G. W. H. Lampe, Oxford 1961, s. 964.

Najbardziej pomocne jest wyjaśnienie Teodoreta, że ὄνοκένταυροι przez starożytnych nazywane były empuzami, a przez jego współczesnych – onoskelidami. Byłaby to zatem nazwa gatunkowa demonic. Empuza i Onoskelis początkowo były imionami własnymi zindywidualizowanych demonic, które z czasem uległy przeobrażeniu w nazwy całej „rodziny” – empuzy i onoskelidy (więcej o nich w rozdziale poświęconym Grecji oraz Testamentowi Salomona).

W Talmudzie i komentarzach pochodzących z okresu talmudycznego (II-V w. po Chr.) niewiele miejsca poświęcono Lilith; na temat jej wyglądu dowiadujemy się jedynie, że miała skrzydła⁷⁵ i długie, czarne włosy⁷⁶. W jednym z dużo późniejszych źródeł demonica jest przedstawiona jako kobieta do pasa, a od pasa w dół - jako ogień (przypomina to opis Lamasztu z jednego z cytowanych wcześniej zaklęć, według którego „ciało jej jest gorejącym płomieniem”). Miało to uświadamiać jej nierealność oraz symbolizować wywoływany przez nią ogień pożądania⁷⁷.

Po raz pierwszy pełna historia Lilith pojawiła się w *Alfabecie Ben Sira*, anonimowym utworze z ok. IX wieku. Składa się on z dwudziestu dwóch aforyzmów ułożonych w porządku alfabetycznym, opowiada o różnych postaciach biblijnych i motywach rabinicznych. Według opowieści sława Ben Sira dotarła aż do Babilonu i mędrcy króla Nabuchodonozora wystraszyli się, że stanowi on dla nich zagrożenie. Postanowili więc zdeprecjonować go w oczach władcy - namówili go, aby posłał po Ben Sira, aby zadać mu pytanie, na które, jak sądzili, nie powinien znać odpowiedzi. Gdyby nie był w stanie odpowiedzieć, miał zostać stracony. Tytułowego bohatera sprowadzono na dwór Nabuchodonozora, a mędrcy osiągnęli skutek zgoła odwrotny do zamierzonego. Udzielił wyczerpującej odpowiedzi, czym zaskarbił sobie przychyłność władcy, a straceni zostali właśnie pomysłodawcy podstępного planu.

Większość tego tekstu ma formę dialogu Ben Sira z królem Nabuchodonozorem - władca zadaje krótkie pytania, w odpowiedzi na które tytułowy bohater opowiada różne historie. Prawdopodobnie jest antyrabiniczną parodią, był bardzo popularny

⁷⁵ *Talmud*, (B. Nidah 24b), za H. Schwartz, *Tree of Souls*, s. 218.

⁷⁶ *Talmud*, (B. Eruvin 100b), za H. Schwartz, *Tree of Souls*, s. 218.

⁷⁷ H. Schwartz, *Tree of Souls*, s. 221.

w większości społeczności rabinicznych w średniowieczu⁷⁸. Poniższe tłumaczenie oparte jest na angielskim przekładzie oryginału⁷⁹.

Niedługo potem zachorował młody syn króla. Powiedział Nabuchodonozor: „Ulecz mojego syna. Jeśli tego nie zrobisz, zabiję cię”. Ben Sira natychmiast usiadł i napisał amulet ze Świętym Imieniem i umieścił na nim imiona, formy i wizerunki aniołów patronujących medycynie oraz ich skrzydła, ręce i stopy. Nabuchodonozor spojrzał na amulet. „Kto to jest?”

„Anioły, które opiekują się medycyną: Snvi, Snsvi, and Smnglof. Po tym, jak Bóg stworzył Adama, który był sam, powiedział: „Nie jest dobrze, aby mężczyzna był sam (Rdz 2,18)”. Po czym stworzył dla Adama kobietę, tak, jak stworzył samego Adama, i nazwał ją Lilith. Adam i Lilith natychmiast zaczęli się kłócić. Ona powiedziała: „Nie będę leżeć pod tobą”, a on odrzekł: „Nie będę leżeć pod spodem, tylko na górze, ponieważ ty nadajesz się tylko do leżenia na dole, kiedy ja powinienem być na wyższej pozycji”. Lilith odpowiedziała: „Jesteśmy sobie równi, jako że oboje zostaliśmy stworzeni z ziemi”. Ale jedno nie chciało posłuchać drugiego. Kiedy Lilith to zobaczyła, wyrzekła Niewypowiedziane Imię i odleciała w powietrze. Adam stanął przed swym Stwórcą i modlił się: „Panie wszechświata!” powiedział „kobieta, którą mi dałeś, uciekła”. Natychmiast Święty Pan, niech będzie błogosławiony, wysłał te trzy anioły, by ją przyprowadziły.

Powiedział Święty Pan do Adama: „Jeśli zgodzi się wrócić, dobrze. Jeśli nie - musi pozwolić, by setka jej dzieci umierała każdego dnia”. Anioły pozostawiły Boga i podążyły za Lilith, którą wyprzedziły na środku morza, w potężnych wodach, gdzie przeznaczone było Egipcjanom utonąć. Powiedzieli jej słowa Boże, ale ona nie chciała wrócić. Anioły rzekły: „Utopimy cię w morzu”.

„Zostawcie mnie!” powiedziała. „Zostałam stworzona tylko po to, aby powodować choroby u niemowląt. Jeśli dziecko jest płci męskiej, mam nad nim władzę przez osiem dni po jego urodzeniu, a jeśli żeńskiej - przez dwadzieścia dni”.

Kiedy aniołowie usłyszeli słowa Lilith, nalegali, żeby wróciła. Lecz przysięgła im na imię żyjącego i wiecznego Boga: „Ilekoć zobaczę was albo wasze imiona,

⁷⁸ *Rabinic Fantasies, Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, ed. by D. Stern, M. J. Mirsky, Skokie, Illinois 2001, s. 167-168.

⁷⁹ *The Alphabet of Ben Sira*, tł. N. Bronznick, D. Stern i M. J. Mirsky [w:] *Rabinic Fantasies, Imaginative*, s. 183-184.

albo wasze postaci na amulecie, nie będę miała żadnej władzy nad tym niemowlęciem”. Zgodziła się również, by każdego dnia ginęła setka jej dzieci. Dlatego też codziennie umiera sto demonów, z tego również powodu piszemy imiona aniołów na amuletach małych dzieci. Kiedy Lilith widzi ich imiona, przypomina sobie swoją przysięgę i dziecko zdrowieje”.

Według tej opowieści Lilith uciekła z raju bardzo szybko, po kłótni z Adamem. Żadne z nich nie miało zamiaru ustąpić, oboje chcieli dominować. Demonica *odleciała*, co potwierdza, że była uskrzydłona, tak, jak jej przodkinie mezopotamskie powiązane z burzą i wiatrem. Schroniła się w Morzu Czerwonym. Raphael Patai uzupełnia tę opowieść dodając, iż morze to miało złą reputację i było miejscem pełnym lubieżnych demonów, a Lilith prowadziła tam rozwiązły tryb życia, w związku z którym codziennie rodziła ponad sto demonów⁸⁰. Tam też znalazły ją anioły wysłane przez Boga, aby sprowadzić ją z powrotem do Edenu. Lilith pragnęła zachować niezależność i absolutnie nie chciała wracać, w związku z czym aniołowie postanowili ją utopić, ale wytargowała sobie wolność w zamian za śmierć swojego liczego potomstwa. Powiedziała również aniołom, w jaki sposób można przed nią ochronić noworodki, nad którymi i tak bardzo krótko ma władzę - osiem dni w przypadku chłopca i dwadzieścia w przypadku dziewczynki⁸¹. Amulety zawierające imiona lub wizerunki aniołów miały przypomnieć Lilith o jej przysiędze i pozbawić ją władzy nad dzieckiem. Nawet w dzisiejszych czasach takie amulety są używane, a nawet można je kupić w ultra-ortodoksyjnej dzielnicy Jerozolimy, Mea She'arim⁸². Niemal taki sam schemat posiada historia Gello, o której będzie mowa w dalszej części pracy.

Inna historia opowiadająca o tym, skąd się biorą dzieci Lilith⁸³, co prawda dość późna, ale warta przytoczenia, znajduje się w *Zoharze*⁸⁴. Lilith była uwięziona

⁸⁰ R. Patai, *The Hebrew Goddess*, s. 223.

⁸¹ Por. *Rabbinic Fantasies*, przypis 36, s. 200:

It is self-evident why Lilith has no power over a male baby past the eighth day, since on this day the child undergoes the rite of circumcision. But it is not clear why Lilith's power ends on the twentieth day after the birth of a female. Trachtenberg's suggestion (*Jewish Magic*, 37) that this may have originated in a period when the girls had an initiatory rite on that day lacks support in the sources. In the Oxford manuscript, the reading is twelve days instead of twenty.

⁸² H. Schwartz, *Tree of Souls*, s. 217.

⁸³ *Ibidem*, s. 217.

⁸⁴ Pochodzącym w XIII w. komentarzu do Tory, Pieśni nad Pieśniami oraz Księgi Rut. Księga ta spisana została po aramejsku i hebrajsku, ma charakter mistyczny. Szerzej o *Zoharze* por. P. Giller, *Reading the Zohar. The Sacred Text of the Kabbalah*, Oxford 2001, s. 3-33;

w głębinach morskich, ale podczas upadku [Adama i Ewy] Bóg był tak zły, że ją uwolnił. W ciągu dnia chowa się w jaskiniach i innych ciemnych miejscach, nocą włóczy się po świecie. Wystarczy, aby okno było choć odrobinę uchylone, a przedostanie się do domu. Potrafi również przecisnąć się pod drzwiami i wśliznąć pod pościel. Upatruje sobie samotnie śpiących mężczyzn, uwodzi ich, po czym kradnie ich nasienie, z którego rodzą się mieszańce - pół demony, pół ludzie. Są one wyrzutkami, ponieważ demony gardzą nimi, bo są w połowie ludźmi, a ludzie - bo są w połowie demonami.

Istnieje mnóstwo wersji opowieści o Lilith. Według jednej z nich⁸⁵ po tym, jak Adam i Ewa zostali wypędzeni z raju, Adam postanowił pokutować. Pokuta jego trwała sto trzydzieści lat i w tym czasie pościł i stronił od towarzystwa swojej żony. Demonica jednak wraz z innymi sukkubami odwiedzała go nocą, oczywiście wbrew jego woli, po czym rodziła wiele demonów i złych duchów, nazywanych „plagami ludzkości”. Czaiły się one na ludzi w wejściach do domów, w studniach i latrynach.

Oprócz tekstów pisanych przez uczonych zachowały się również miski z magicznymi inskrypcjami, odzwierciedlającymi poglądy prostych ludzi dotyczące Lilith⁸⁶. Pochodzą one z około 600 roku po Chr., zostały zapisane w języku aramejskim, odnaleziono je podczas wykopalisk w Nippur. Z inkantacji wynika, że Lilith (pluralis) i ich męskie odpowiedniki Lilin (które, jak wiemy, nawiedzały nocą ludzi w celu kopulacji, w wyniku którego to procederu rodziły się całe rzesze demonów) były zazdrosne o swoich ziemskich „kochanków”, co było przyczyną ich nienawiści do potomstwa zrodzonego ze związków małżeńskich. Dlatego też krzywdziły ludzkie dzieci na różne sposoby - zsyłały na nie choroby, ssały ich krew, dusiły je. Potrafiły również zapobiec narodzinom przez powodowanie bezpłodności, poronień i komplikacji w trakcie porodu. Szczególnie podatne na nieczne działania demonów były kobiety w różnych stadiach cyklu życia seksualnego - przed defloracją, podczas menstruacji itp., a najbardziej narażone były matki w trakcie porodu oraz ich nowonarodzone dzieci. Bardzo ciekawe jest przekonanie o tym, iż kiedy Lilith/Lili przywiąże się do istoty ludzkiej (mimo że robi to bez przyzwolenia), dostaje prawo kohabitacji i tym samym oddalenie jej/jego wymaga napisania listu rozwodowego - *get*.

N. Wolski, *A Journey into the Zohar. An introduction to the „Book of Radiance”*, Albany 2010, s. 1-22.

⁸⁵ Por. R. Patai, *The Hebrew Goddess*, s. 232.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 225.

Ulubionymi kryjówkami demonów były domy, progi i sklepienia. Na jednej z misek znajduje się dość schematyczny rysunek Lilith. Jest ona przedstawiona jako naga, z długimi, rozpuszczonymi włosami, sterczącymi piersiami, mocno zarysowanymi genitaliami, ze spletanymi łańcuchem kostkami, jednak bez skrzydeł.

Przyglądając się postaci Lilith, warto wspomnieć także o innej demonicy (również wysoko postawionej w hierarchii piekielnej), często przedstawianej jako jej towarzyszka, a mianowicie - Naamah.

Naamah

Niewiele wiadomo o genezie Naamah; jej imię oznacza *piękna/przyjemna*, co sugeruje, iż była demonicą nieprzeciętnej urody⁸⁷, a fakt ten znajduje potwierdzenie w tekstach. Pierwotnie miała być kobietą z krwi i kości, tak piękną, że sprowadzała na manowce nawet anioły, a ze związku z jednym z nich, Shamdanem, urodził się Asmodeusz, przyszły władca piekieł⁸⁸. Kabała przekształciła ją w pół ludzką, nieśmiertelną istotę, która tak, jak Lilith uwodziła mężczyzn oraz dusiła dzieci we śnie⁸⁹. Według *Zoharu* Naamah mogła również przybierać różne kształty, a jej uroda zachwycała nawet straszne nocne potwory, oczywiście była również matką demonów⁹⁰.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 241-244.

⁸⁸ L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 1, Philadelphia 2003, s. 136-137:

Unlike Istehar, the pious maiden, Naamah, the lovely sister of Tubal-cain, led the angels astray with her beauty, and from her union with Shamdon sprang the devil Asmodeus. She was as shameless as all the other descendants of Cain, and as prone to bestial indulgences. Cainite women and Cainite men alike were in the habit of walking abroad naked, and they gave themselves up to every conceivable manner of lewd practices. Of such were the women whose beauty and sensual charms tempted the angels from the path of virtue. The angels, on the other hand, no sooner had they rebelled against God and descended to earth than they lost their transcendental qualities, and were invested with sublunary bodies, so that a union with the daughters of men became possible.

⁸⁹ R. Patai, *The Hebrew Goddess*, s. 241-242.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 243:

„(...) the Zohar describes Naamah's beauty, which is irresistible even to the most horrid nocturnal monsters: In the darkness of the night, great monsters pursue Naamah: they are Afrira and Qastimon, the two chieftains of the demonic world, who „swim about in the Great Sea and, when night falls, fly away from there and come to Naamah, the mother of the demons, after whom the early divinities went astray. They try to approach her, but she leaps away six thousand parasangs, and takes on many forms in the eyes of man, in order to seduce them”.

Czasem uważano ją za córkę lub siostrę Lilith, niekiedy też utożsamiano te dwie demonice ze sobą, ponieważ działały w ten sam sposób⁹¹.

GRECJA

W starożytnej Grecji zdecydowana większość demonów była uważana za przedstawicielki płci pięknej (np. Erynie, Lyssa – Szaleństwo) z powodu ich chtonicznego pochodzenia oraz dlatego, że miały zamieszkiwać ciemność i nawiedzać ludzki umysł.⁹² Dla Greków było to oczywiste, ponieważ Matka Ziemia była związana z kobiecym łonem. Człowiek rodzi się z łona matki, a po śmierci powraca do łona Matki Ziemi. Bóstwa chtoniczne łączono z płodnością albo śmiercią. Bóstwa z mitologii celtyckiej posiadały związki z oboma tymi aspektami życia (i/lub śmierci). Poza tym kobiety w starożytności były uważane za nieczyste (w związku z niektórymi aspektami ich biologii) i zanieczyszczające mężczyzn - na przykład podczas menstruacji i po urodzeniu dziecka. Co więcej, w starożytnej Grecji istniało jedno słowo, *σπλάγχνα*, definiujące dwie rzeczy - łono oraz umysł. Prawdopodobnie dlatego, że Grecy byli przekonani o umiejscowieniu emocji i intelektu w piersi oraz w żołądku/brzuchu. Jak wspomina Ruth Padel w swoim artykule *Women: Model for Possession by Greek Daemons*:

„*Splanchna* są zatem ciemnym, wewnętrznym obszarem, do którego wchodzi i który zamieszkują siły demoniczne. (...) Kobięce *splanchna* oczywiście napełniają się ciemnym płynem (krew w języku greckim jest zwykle określana słowem, które tłumaczymy jako „czarny”) uważa się też powszechnie, że kobiety mogą być łatwiej opanowane przez demoniczną namiętność⁹³”.

Spośród licznych grona greckich demonów istotne dla niniejszej pracy są te, które wykazują podobieństwo do opisywanych wcześniej demonów z kręgu kulturowego

⁹¹ H. Schwartz, *Tree of Souls*, s. 222-223.

⁹² R. Padel, *Women: Model for Possession by Greek Daemons* [in:] *Images of Women in Antiquity*, ed. A. Cameron and A. Kuhrt, Detroit 1983, s. 3-19, tutaj s. 3-4.

⁹³ *Ibidem*, s. 11.

Mezopotamii oraz Izraela. W kulturze greckiej rolę Lilith, polegającą na uwodzeniu mężczyzn, przejęły Lamie i Empuzy⁹⁴. Empuzy były demonami kobiecymi ssącymi krew, zaliczano je do świty Hekate, najmroczniejszej z greckich bogiń - królowej świata widm i bogini czarnej magii. Mogły one przybierać różne kształty, tak zwierzęce, jak i kobiece. Wcielając się w piękne dziewczyny, empuzy „napadały” mężczyzn w nocy, bądź w trakcie popołudniowej drzemki, wykorzystywały ich wysysając przy tym męskie siły witalne i doprowadzając w ten sposób do śmierci „kochanka”. W późniejszej tradycji często utożsamiano Empuzę z Lamią, przypisywano im obcowanie z mężczyznami i wysysanie krwi śpiących.

Rodowód lamii jest jednak inny. Pośród mitów greckich znajduje się opowieść o potworze płci żeńskiej, porywającym i pożerającym dzieci. Nazywała się Lamia, początkowo była zwykłą dziewczyną, w której zakochał się Zeus. Ich związek zaowocował kilkorgiem dzieci, ale Hera, zazdrosna małżonka boga, zabiła całe potomstwo Lamii i Zeusa z wyjątkiem Scylli. Od tego czasu Lamia przeistoczyła się w złego potwora zjadającego dzieci (zarówno swoje, jak i innych kobiet) i ssącego ich krew.

Każda kultura ma w zwyczaju straszyć niegrzeczne dzieci jakimś potworem. U starożytnych Greków rolę takiego straszydła pełniła Mormo/Mormolyke. Matki i piastunki opowiadały niesfornym podopiecznym historie o tej demonicy i samo jej imię wywoływało dziecięcy strach. Teksty, które o niej mówią, mają naturę raczej ogólną i niewiele można się z nich o demonicy dowiedzieć, postaram się jednak przybliżyć nieco jej postać, ponieważ Mormo(lyke) posiada pewne cechy wspólne z Gello. Jest to inny demon kobiecy zjadający dzieci, który w literaturze pojawia się po raz pierwszy we fragmencie wiersza Safony⁹⁵. Opowieści o tej demonicy dotarły do Bizancjum i zapuściły korzenie w kręgu kultury nowogreckiej. Postać demonicy jest niezwykle ciekawa i zasługuje na to, aby przyjrzeć się jej dokładnie, poświęcę jej zatem osobny rozdział.

W niniejszym rozdziale omówię teksty, w których pojawiają się wspomniane wyżej demonice.

⁹⁴ Por. E. Petoia, *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, tł. A. Pers, Kraków 2004, s. 36-40.

⁹⁵ Fr. 178.

Empuza i/lub Lamia

Teksty poświęcone Empuzie i Lamii zdecydowałam się umieścić w jednym podrozdziale, ponieważ bardzo często obie te postaci są ze sobą identyfikowane, a czasami nawet w obrębie jednego fragmentu ich imiona są stosowane zamiennie⁹⁶.

Słownik LSJ podaje następujące definicje:

Ἔμψα, ἡ, *Empusa, a hobgoblin, assuming various shapes, said to be sent by Hecate, Ar. Ra.293, Ec. 1056, D.18.130, sometimes identified with Hecate - Ar. Fr., 500*⁹⁷.

Λάμια, ἡ, *a fabulous monster said to feed on man's flesh, a bugbear to frighten children with, Ar. V. 1177, Duris 17 J*⁹⁸.

O Lamii wspomina Arystofanes w *Osach* 1035, wers ten powtórzony jest verbatim w *Pokoju* 758⁹⁹. W przekładzie Janiny Ławińskiej-Tyszkowskiej¹⁰⁰ brzmi tak:

„Na samym początku zacząłem bój ze straszonym psem-ostrozębcem
o ślepiach Kynny, z których mu blask świecił okropny, zajadły,
a wokół głowy wiło się sto jęzorów przebrzydłych pochlebców,
wezbranej rzeki huczącej miał głos, co zgubę ludziom zrodziła,
jak foka śmierdział, wielbłądzi miał zad, a jaja Lamii niemyte.”

⁹⁶ S. I. Johnston, *Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-killing Demon*, s. 368:

Equations of two or all of these demons are found in other ancient sources as well. Such equations should not surprise us; after all, the "names" are in reality adjectives that describe the demons as "fearsome ones" (*mormones*) and "devourers" (*lamiai*).

⁹⁷ LSJ, s. 548.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 1027.

⁹⁹ καὶ πρῶτον μὲν μάχομαι πάντων αὐτῷ τῷ καρχαρόδοντι,
οὗ δεινόταται μὲν ἀπ' ὀφθαλμῶν Κύννης ἀκτῖνες ἔλαμπον, (755)
ἐκατὸν δὲ κύκλῳ κεφαλαὶ κολάκων οἰμῶξομένων ἐλιχμῶντο
περὶ τὴν κεφαλὴν, φωνὴν δ' εἶχεν χαράδρας ὀλεθρον τετοκυίας,
φώκης δ' ὁσμὴν, Λαμίας δ' ὄρχεις ἀπλύτους, πρῶκτον δὲ καμήλου

¹⁰⁰ Arystofanes, *Komedie. Tom I*, przeł. J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa 2003, s. 377.

Co prawda fragment ten nie opisuje samej Lamii, a jedynie potwora, który prawdopodobnie jest alegorią Kleona, ale dostarcza pewnych wskazówek na jej temat. Lamia jest wyraźnie postacią negatywną, Arystofanes odwołuje się do niej, aby kogoś obrazić. Fakt, iż spośród różnych części ciała wybrał akurat *ὄρχεις* (jądra) być może świadczy o tym, że Lamia była uważana za hermafrodytę. Ponadto w scholiach do *Ecclesiazouse* znajduje się informacja o tym, iż Krates przedstawił Lamię ze σκυταλή, które to słowo w komediach Arystofanesa jest używane jako odpowiednik fallusa¹⁰¹.

Opis Empuzy znajduje się w *Żabach* Arystofanesa¹⁰², który to fragment Janina Ławińska-Tyszkowska przełożyła tak¹⁰³:

„Ksantiasz

O, właśnie widzę ogromnego stwora.

Dionizos

Jaki on?

Ksantiasz

Straszny. I ciągle się zmienia:

był byk, muł potem, a teraz kobieta,

i to prześliczna.

Dionizos

Gdzie jest? Pędzę do niej!

Ksantiasz

¹⁰¹ *Eccl.* 77.

¹⁰² Ξα. καὶ μὴν ὁρῶ νῆ τὸν Δία θηρίον μέγα. (288)

Δι. ποῖόν τι;

Ξα. δεινόν· παντοδαπὸν γοῦν γίγνεται· (289,bis)

τοτὲ μὲν γε βοῦς, νυνὶ δ' ὀρεὺς, τοτὲ δ' αὖ γυνή (290)
ὥραιότατή τις.

Δι. ποῦ 'στι; φέρ' ἐπ' αὐτὴν ἴω. (291,bis)

Ξα. ἀλλ' οὐκέτ' αὖ γυνή 'στιν, ἀλλ' ἤδη κύων. (292)

Δι. Ἔμπουσα τοίνυν ἐστί.

Ξα. πυρὶ γοῦν λάμπεται (293,bis)

ἅπαν τὸ πρόσωπον. (294)

Δι. καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει; (294,bis)

Ξα. νῆ τὸν Ποσειδῶ, καὶ βολίτινον θᾶτερον, (295)

σάφ' ἴσθι.

¹⁰³ Arystofanes, *Komedie. Tom II*, przeł. J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa 2003, s. 267-268.

Nie ma kobiety, w psa się przemieniła.

Dionizos

Więc to Empusa!

Ksantiasz

Czystym ogniem płonie
całe oblicze!

Dionizos

Ma spizową nogę?

Ksantiasz

Na Posejdona, a drugą znów z łajna,
na pewno”.

W powyższym fragmencie Empuza w mgnieniu oka przybiera coraz to inne postaci. Najpierw jest strasznym, ogromnym potworem, później bykiem, mułem, to znowu kobietą, w dodatku piękną, potem psem, a na końcu „czystym ogniem płonie całe jej oblicze”. Jedną nogę ma ze spiżu, drugą - z łajna. Wizja płonącej twarzy demonicy przypomina opis Lamasztu oraz jedno z wyobrażeń Lilith (choć w tym wypadku płonęło zgoła nie oblicze). Jedna noga ze spiżu, druga z łajna łączą Empuzę z Onoskelis, demonicą¹⁰⁴, która pojawia się w *Testamencie Salomona*.

Empuza była tak brzydka, że porównanie do niej miało charakter inwektywy. W tym znaczeniu wspomniana jest w kolejnej komedii Arystofanesa - *Sejmie kobiet*¹⁰⁵:

„Młodzieniec: Lecz nie mnie, potworze¹⁰⁶

cały pokryty krwawymi pryszczami!”

Niestety z fragmentu tego nie można się o Empuzie dowiedzieć więcej poza tym, iż była obrzydliwa. Tłumaczka zamiast imienia demonicy użyła po prostu słowa *potwór*.

Fragment poświęcony Lamii znajduje się także w *Bibliotece Diodora Sycylijskiego*¹⁰⁷:

¹⁰⁴ Szerzej o niej w następnym rozdziale, dotyczącym *Testamentu Salomona*.

¹⁰⁵ Επ. οὐκ ἐμέ γ', ἀλλ' Ἐμψουσα τις, (1056,bis)
ἐξ αἵματος φλύκταιναν ἡμφιεσμένη.

¹⁰⁶ Arystofanes, *Komedie. Tom II*, s. 395.

„U podnóża tej skały była ogromna jaskinia, zasłonięta bluszczem i powojem, w której podobno urodziła się Lamia, królowa niebywalej piękności. Jednak z powodu okrucieństwa jej serca, jak mówią, twarz jej po pewnym czasie przeobraziła się w potworną. Kiedy bowiem wszystkie urodzone przez nią dzieci zmarły, przytłoczona nieszczęściem i zazdroszcząc innym kobietom szczęśliwego macierzyństwa, rozkazała wyrywać z objęć matek noworodki i natychmiast je zabijać. Dlatego też u nas, aż do obecnych czasów, wśród dzieci trwają opowieści o tej kobiecie, a jej imię wzbudza w nich wielką grozę. Kiedy się upijała, dawała wszystkim nieopatrznie możliwość robienia tego, co im się żywnie podobało. Ponieważ nie dbała o to, co się w tym czasie działo, ludzie w kraju tłumaczyli sobie, że nie widzi. W związku z tym niektórzy opowiadali bajki, że wrzucała oczy do wiklinowego koszyka, zaniedbywanie obowiązków spowodowane przez wino objaśniając wyżej wspomnianą miarą, bo to ona [miara wina] odebrała jej wzrok. Ktoś mógłby wskazać Eurypidesa jako świadczącego o tym, że pochodziła z Libii, ponieważ mówi: „Kto nie zna godnego hańby dla śmiertelników imienia Lamii, Libijki z pochodzenia?”.”

Według mitu przytoczonego przez Diodora Lamia nie zabijała dzieci innych kobiet własnoręcznie, ale „kazała je zabijać”. Dramat, jakim była śmierć wszystkich jej dzieci, zmienił królową nie tylko pod względem psychiki, ale i fizycznie, a jej wygląd zewnętrzny miał odzwierciedlać mroczną naturę. Jak pisze autor samo imię Lamii wzbudzało w dzieciach strach (tak, jak to było w przypadku Mormo(lyke)) i znały historie o niej. Diodor oczywiście nie wierzy w opowieści o Lamii i próbuje je racjonalizować. Według autora mit o tym, iż demonica wyciąga oczy i chowa je

¹⁰⁷ Diodor Sycylijski, XX.41.3-6:

(3.) (...) περί δὲ τὴν ῥίζαν αὐτῆς ἄντρον ἦν εὐμέγεθες, κιττῶ καὶ σμίλακι συνηρεφές, ἐν ᾧ μυθεύουσι γεγονέναι βασίλισσαν Λάμιαν τῷ κάλλει διαφέρουσαν· διὰ δὲ τὴν τῆς ψυχῆς ἀγριότητα διατετυπῶσθαί φασι τὴν ὄψιν αὐτῆς τὸν μετὰ ταῦτα χρόνον θηριώδη. τῶν γὰρ γινόμενων αὐτῇ παίδων ἀπάντων τελευτώντων βαρυθυμοῦσαν ἐπὶ τῷ πάθει καὶ φθονοῦσαν ταῖς τῶν ἄλλων γυναικῶν εὐτεκνίαις κελεύειν ἐκ τῶν ἀγκαλῶν ἐξαρπάζεσθαι τὰ βρέφη καὶ παραχρῆμα ἀποκτείνειν. (4.) διὸ καὶ καθ’ ἡμᾶς μέχρι τοῦ νῦν βίου παρὰ τοῖς νηπίοις διαμένειν τὴν περὶ τῆς γυναικὸς ταύτης φήμην καὶ φοβερωτάτην αὐτοῖς εἶναι τὴν ταύτης προσηγορίαν. (5.) ὅτε δὲ μεθύσκοιτο, τὴν ἄδειαν διδόναι πᾶσιν ἃ βούλοιντο ποιεῖν ἀπαρτηρήτως. μὴ πολυπραγμονούσης οὖν αὐτῆς κατ’ ἐκεῖνον τὸν χρόνον τὰ γινόμενα <τοὺς> κατὰ τὴν χώραν ὑπολαμβάνειν μὴ βλέπειν αὐτήν· καὶ διὰ τοῦτ’ ἐμυθολόγησάν τινες ὡς εἰς ἄρσιχον ἐμβάλαι τοὺς ὀφθαλμούς, τὴν ἐν οἴνῳ συντελουμένην ὀλιγορίαν εἰς τὸ προειρημένον μέτρον μετα (6.) φέροντες, ὡς τούτου παρηρημένου τὴν ὄρασιν. ὅτι δὲ κατὰ τὴν Λιβύην γέγονεν αὕτη καὶ τὸν Εὐριπίδην δεῖξαι τις ἂν μαρτυροῦντα· λέγει γὰρ «τίς τοῦνομα τὸ ἐπονείδιστον βροτοῖς οὐκ οἶδε Λαμίας τῆς Λιβυστικῆς γένος;

do pojemnika odzwierciedla brak zainteresowania królowej sprawami kraju spowodowany alkoholizmem.

O tej wersji mitu o Lamii wspomina, co prawda bardzo zdawkowo, także Plutarch w *De curiositate*¹⁰⁸:

„I jak w micie mówią, że Lamia w domu śpi ślepa, w jakimś naczyniu trzyma odłożone oczy, na zewnątrz natomiast wyprawiając się wkłada [je] i widzi, tak każdy z nas na zewnątrz i dla innych złośliwości wścibstwo jak oko zakłada”.

Plutarch ewidentnie uważa, że historia Lamii jest tylko mitem (ἐν τῷ μύθῳ (...) λέγουσιν) i traktuje ją jedynie jako metaforę użyteczną przy opisywaniu ludzkich przywar.

W kolejnym tekście, *Żywocie Apolloniosa z Tyany* autorstwa Flawiusza Filostrata, znajduje się epizod¹⁰⁹, w którym tytułowy bohater wraz ze swoimi towarzyszami spotyka demonicę. Nie pojawia się tu co prawda imię Lamia, tylko Empuza, jednak w innym miejscu autor pisze, iż nazwy te stosowano wymiennie.

„Po opuszczeniu Kaukazu mówili, że widzieli ludzi cztery łokcie wysokich i o ciemnej karnacji skóry, przeszedłszy zaś Indie spotkali innych, pięć łokci wysokich. Podczas wędrówki nad tę rzekę spostrzegli takie oto zdarzenie godne odnotowania. Kiedy szli nocą przy świetle księżyca, wlokła się za nimi Empusa przybierająca to taką, to inną postać, czy też w ogóle znikająca. Apollonios wiedząc, kim ona jest, naubliżał jej i polecił, by inni uczynili tak samo, gdyż jest to jedyny sposób na jej zaczepki.

¹⁰⁸ νῦν δ' ὥσπερ ἐν τῷ μύθῳ τὴν Λάμιαν λέγουσιν οἴκοι μὲν εὐδεῖν τυφλήν, ἐν ἀγγείῳ τινὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔχουσιν ἀποκειμένους, | ἔξω δὲ προϊούσαν ἐντίθεσθαι καὶ βλέπειν, οὕτως ἡμῶν ἕκαστος ἔξω καὶ πρὸς ἑτέρους τῇ κακονοίᾳ τὴν περιεργίαν ὥσπερ ὀφθαλμὸν ἐντίθησι.

¹⁰⁹ F. Filostratos, *Vita Apollonii*, ii.4

(4.) Παραμείναντες δὲ τὸν Καύκασον τετραπήχεις ἀνθρώπους ἰδεῖν φασιν, οὓς ἤδη μελαίνεσθαι, καὶ πενταπήχεις δὲ ἑτέρους ὑπὲρ τὸν Ἰνδὸν ποταμὸν ἐλθόντες. ἐν δὲ τῇ μέτρῃ τοῦ ποταμοῦ τούτου ὁδοιπορία τάδε εὗρον ἀφηγήσεως ἄξια· ἐπορεύοντο μὲν γὰρ ἐν σελήνῃ λαμπρᾷ, φάσμα δὲ αὐτοῖς ἐμπούσης ἐνέπεσε τὸ δεῖνα γινομένη καὶ τὸ δεῖνα αὖ καὶ οὐδὲν εἶναι, ὃ δὲ Ἀπολλώνιος ξυνῆκεν, ὃ τι εἶη, καὶ αὐτὸς τε ἐλοιδορεῖτο τῇ ἐμπούσῃ, τοῖς τε ἄμφ' αὐτὸν προσέταξε ταῦτ' ἐπράττειν, ταῦτ' γὰρ ἄκος εἶναι τῆς προσβολῆς ταύτης· καὶ τὸ φάσμα φυγῇ ὄχρετο τετριγός, ὥσπερ τὰ εἶδωλα

Widziadło rzuciło się wtedy do ucieczki rycząc przeraźliwie, jak to mają w zwyczaju podobne zjawy¹¹⁰”.

Również ten fragment potwierdza polimorficzne zdolności demonicy, chociaż Filostrat nie precyzuje, jakie postaci przybierała. Autor pisze, że demonica mogła również znikać. Pokazała się bohaterom w nocy, przy świetle księżyca, co potwierdza jej związki z Hekate. Interesujący jest przedstawiony przez pisarza sposób na pozbycie się Empuzy - ubliżanie jej. Użyty w tekście czasownik **λοιδορέω** może mieć także inne znaczenie niż użyte przez tłumacza – *napominać, krytykować, karcić, potępiać*. Według innych tekstów demonice zazwyczaj uciekały wskutek wypowiedzianych przeciwko nim zaklęciom. W wymienionych wyżej czasownikach brzmi echo takich zaklęć i być może należałoby użyć w przekładzie któregoś z nich, na przykład *Apolonios (...)* *napomniał/skarcił ją*.

Filostrat w cytowanym wyżej *Żywocie Apolloniosa z Tyany* poświęcił Empuzie jeszcze jeden, bardziej obszerny fragment¹¹¹:

¹¹⁰ Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniosa z Tyany*, przeł. M. Szarmach, Toruń 2012, s. 56-57.

¹¹¹ F. Filostratos, *Vita Apollonii*, iv. 25:

Ἐν Κορίνθῳ δὲ φιλοσοφῶν ἐτύγχανε τότε Δημήτριος ἀνὴρ ξυνειληφῶς ἅπαν τὸ ἐν Κυνικῇ κράτος, οὗ Φαβωρίνος ὕστερον ἐν πολλοῖς τῶν ἑαυτοῦ λόγων οὐκ ἀγεννῶς ἐπεμνήσθη, παθὼν δὲ πρὸς τὸν Ἀπολλώνιον, ὅπερ φασὶ τὸν Ἀντισθένην πρὸς τὴν τοῦ Σωκράτους σοφίαν παθεῖν, εἶπετο αὐτῷ μαθητῶν καὶ προσκείμενος τοῖς λόγοις καὶ τῶν αὐτῶν γνώριμων τοὺς εὐδοκιμωτέρους ἐπὶ τὸν Ἀπολλώνιον ἔτρεπεν, ὃν καὶ Μένιππος ἦν ὁ Λύκιος ἔτη μὲν γεγονὼς πέντε καὶ εἴκοσι, γνώμης δὲ ἱκανῶς ἔχων καὶ τὸ σῶμα εὖ κατεσκευασμένος, ἐώκει γοῦν ἀθλητῇ καλῷ καὶ ἐλευθερίῳ τὸ εἶδος. ἐρᾶσθαι δὲ τὸν Μένιππον οἱ πολλοὶ ᾤοντο ὑπὸ γυναιίου ξένου, τὸ δὲ γύναιον καλὴ τε ἐφαίνετο καὶ ἱκανῶς ἀβρὰ καὶ πλουτεῖν ἔφασκεν, οὐδὲν δὲ τούτων ἄρα ἀτεχνῶς ἦν, ἀλλὰ ἐδόκει πάντα. κατὰ γὰρ τὴν ὁδὸν τὴν ἐπὶ Κεγχρεᾶς βαδίζοντι αὐτῷ μόνῳ φάσμα ἐντυχὼν γυνή τε ἐγένετο καὶ χεῖρα ξυνήψεν ἐρᾶν αὐτοῦ πάλαι φάσκουσα, Φοίνισσα δὲ εἶναι καὶ οἰκεῖν ἐν προαστείῳ τῆς Κορίνθου, τὸ δεῖνα εἰποῦσα προάστειον, „ἐς δὲ ἑσπέρας“ ἔφη „ἀφικομένῳ σοι ὥδῃ τε ὑπάρξει ἐμοῦ ἁδοῦσης καὶ οἶνος, οἶον οὐπω ἔπιες, καὶ οὐδὲ ἀντεραστής ἐνοχλήσει σε, βιώσομαι δὲ καλὴ ξὺν καλῷ.“ τούτοις ὑπαχθεὶς ὁ νεανίας, τὴν μὲν γὰρ ἄλλην φιλοσοφίαν ἔρρωτο, τῶν δὲ ἐρωτικῶν ἡττητο, ἐφοίτησε περὶ ἑσπέραν αὐτῇ καὶ τὸν λοιπὸν χρόνον ἐθάμιζεν, ὥσπερ παιδικοῖς, οὐπω ξυνεὶς τοῦ φάσματος. ὁ δὲ Ἀπολλώνιος ἀνδριαντοποιοῦ δίκην ἐς τὸν Μένιππον βλέπων ἐζωγράφει τὸν νεανίαν καὶ ἐθεώρει, καταγνοὺς δὲ αὐτὸν „σὺ μέντοι“ εἶπεν „ὁ καλὸς τε καὶ ὑπὸ τῶν καλῶν γυναικῶν θηρευόμενος ὅφιν θάλπει καὶ σὲ ὄφεις.“ θαυμάσαντος δὲ τοῦ Μένιππου „ὅτι γυνή σοι“ ἔφη „ἐστὶν οὐ γαμετή. τί δέ; ἡγῇ ὑπ’ αὐτῆς ἐρᾶσθαι; „νὴ Δί“,“ εἶπεν „ἐπειδὴ διάκειται πρὸς με ὡς ἐρῶσα.“ „καὶ γήμαις δ’ ἂν αὐτήν;“ ἔφη. „χαρίεν γὰρ ἂν εἴη τὸ ἀγαπῶσαν γῆμαι.“ ἤρετο οὖν „πηνίκα οἱ γάμοι;“, „θερμοὶ“ ἔφη „καὶ ἴσως αὔριον.“ ἐπιφυλάξας οὖν τὸν τοῦ συμποσίου καιρὸν ὁ Ἀπολλώνιος καὶ ἐπιστὰς τοῖς δαιτυμόσιν ἄρτιῃκουσι „ποῦ“ ἔφη „ἡ ἀβρὰ, δι’ ἣν ἤκετε;“, „ἐνταῦθα“ εἶπεν ὁ Μένιππος καὶ ἅμα ὑπανίστατο ἐρυθριῶν. „ὁ δὲ ἄργυρος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ τὰ λοιπά, οἷς ὁ ἀνδρῶν κεκόσμηται, ποτέρου ὑμῶν;“, „τῆς γυναικός;“ ἔφη „τάμὰ γὰρ τοσαῦτα“ δεῖξας τὸν ἑαυτοῦ τρίβωνα. ὁ δὲ Ἀπολλώνιος „τοὺς Ταντάλου κήπους“ ἔφη „εἶδετε, ὡς ὄντες οὐκ εἰσὶ;“, „παρ’ Ὀμήρῳ γε;“

„W Koryncie żył filozof Demetrios, mąż zaprawiony w nauce cyników, którego później wspominał w swoich pismach niejednokrotnie i z całym szacunkiem Faworinos. Ów Demetrios odnosił się do Apolloniosa podobnie, jak Antystenes traktował mądrość Sokratesa. Chodził więc za nim jako wierny uczeń, słuchał jego konferencji i przekonał do niego swoich najznakomitszych uczniów. Był też wśród nich liczący dwadzieścia pięć lat Menippos z Lycji wyróżniający się zrównu umysłem, jak i urodą, przez co przypominał pięknego i szlachetnego atletę. Wszyscy sądzili, że zakochała się w nim cudzoziemska kobieta, która jawiła się jako piękna, powabna i, jak opowiadano, bardzo bogata. Rzeczywistość wyglądała jednak całkiem inaczej, niż się to wydawało. Kiedy Menippos podążał pewnego dnia do Kenchrai, napotkał na drodze **zjawę mającą postać kobiety**. Ta chwyciwszy go za rękę powtarzała mu, że od dawna go kocha, że jest Fenicjanką i mieszka na przedmieściu Koryntu, a wymieniając je powiedziała: „Jeśli przyjdiesz do mnie wieczorem, powitam cię pieśnią i winem, jakiego jeszcze nie piłeś, a i żaden rywal nie stanie ci na przeszkodzie. Będziemy szczęśliwi, ja piękna i ty tak urodziwy”. Młodzieniec dał się zwieść tymi słowami, bo choć zajmował się z zapalem filozofią, był również kochliwy, i przyszedł do niej tego wieczora, a potem przychodził już stale, jak to czynią kochankowie nieświadomi, że jest to tylko **zjawa**. Apollonios spojrzawszy na Menipposa tak przenikliwym okiem niczym rzeźbiarz rzekł: „Ponieważ jesteś urodziwy, to i polują na ciebie piękne kobiety. Ty jednak pieścisz zmię, a zmija pieści ciebie”. Kiedy Menippos się zdziwił, dodał: „Ona jest dla ciebie tylko kobietą, a nie żoną. Czy sądzisz, że cię kocha?” „Na Dzeusa, odparł Menippos, przecież okazuje, że jest zakochana”. „A więc ją poślubisz?” - pytał Apollonios. „Oczywiście, Menippos na to, wszak wypada, by zakochani się pobierali”. „Kiedy więc

ἔφασαν „οὐ γὰρ ἐς Αἶδου γε καταβάντες.“ „τοῦτ’“ ἔφη „καὶ τουτονὶ τὸν κόσμον ἡγεῖσθε, οὐ γὰρ ὕλη ἐστίν, ἀλλὰ ὕλης δόξα. ὥς δὲ γινώσκοιτε, ὃ λέγω, ἡ χρηστὴ νύμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστίν, ἧς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται. ἐρῶσι δ’ αὐταὶ καὶ ἀφροδισίων μὲν, σαρκῶν δὲ μάλιστα ἀνθρωπείων ἐρῶσι καὶ παλεύουσι τοῖς ἀφροδισίοις, οὕς ἂν ἐθέλωσι δαίσασθαι.“ ἡ δὲ „εὐφήμεῖ“ ἔλεγε „καὶ ἄπαγε“ καὶ μυσάττεσθαι ἐδόκει, ἃ ἤκουε, καὶ πού καὶ ἀπέσκωπτε τοὺς φιλοσόφους, ὥς αἰεὶ ληροῦντας. ἐπεὶ μέντοι τὰ ἐκπώματα τὰ χρυσᾶ καὶ ὁ δοκῶν ἄργυρος ἀνεμιαῖα ἠλέγχθη καὶ διέπτη τῶν ὀφθαλμῶν ἅπαντα οἰνοχόοι τε καὶ ὀψοποιοὶ καὶ ἡ τοιαύτη θεραπεία πᾶσα ἠφανίσθησαν ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ Ἀπολλωνίου, δακρύοντι ἐφκει τὸ φάσμα καὶ ἐδεῖτο μὴ βασανίζειν αὐτό, μηδὲ ἀναγκάζειν ὁμολογεῖν, ὃ τι εἶη, ἐπικειμένου δὲ καὶ μὴ ἀνιέντος ἐμπουσά τε εἶναι ἔφη καὶ παιάνειν ἡδοναῖς τὸν Μένιππον ἐς βρῶσιν τοῦ σώματος, τὰ γὰρ καλὰ τῶν σωμάτων καὶ νέα σιτεῖσθαι ἐνόμιζεν, ἐπειδὴ ἀκραιφνὲς αὐτοῖς τὸ αἶμα. τοῦτον τὸν λόγον γνωριμώτατον τῶν Ἀπολλωνίου τυγχάνοντα ἐξ ἀνάγκης ἐμήκυνα, γινώσκουσι μὲν γὰρ πλείους αὐτόν, ἅτε καθ’ Ἑλλάδα μέσην πραχθέντα, ξυλλήβδην δὲ αὐτὸν παρειλήφασιν, ὅτι ἔλοι ποτὲ ἐν Κορίνθῳ λάμιαν, ὃ τι μέντοι πράττουσαν καὶ ὅτι ὑπὲρ Μενίππου, οὕτω γινώσκουσιν, ἀλλὰ Δάμιδί τε καὶ ἐκ τῶν ἐκείνου λόγων ἐμοὶ εἶρηται.

wesele?” - ciągnął Apollonios. „Nie będziemy zwlekać. Niech będzie jutro” - padła odpowiedź. Apollonios dopilnowawszy, kiedy miała się rozpocząć uczta, zaszedł drogę zbierającym się biesiadnikom i pytał: „Gdzież jest ta powabna istota, dla której tu przybywacie?” „Tu” - odpowiedział mu Menippos stanąwszy przed nim zaczerwieniony. Na to Apollonios: „A do kogo należą srebra, złota i jeszcze inna dekoracja sali biesiadnej?” „Do tej kobiety, usłyszał, gdyż ja mam jedynie płaszcz filozofa”. Wówczas rzekł: „Znacie przecież ogrody Tantala, które chociaż istnieją, to jednak ich nie ma”. „Słyszeliśmy o nich od Homera, odpowiedzieli, boć przecież sami nie zeszliśmy do Hadesu”. „Traktujcie więc tak samo cały ten zbytek, gdyż nie jest on rzeczywistością, tylko pozorem. Jeśli dobrze rozumiecie, co mówię, to ta wspaniała narzeczona **należy jedynie do tych zjaw, które większość uważa za potwory i straszydła**. Choć istoty te potrafią się zakochać, pożądają wszak tylko uciech cielesnych wabiąc do rozpusty, by się nimi nasycić”. Usłyszawszy to kobieta owa wydając się pełna oburzenia powiedziała: „Zamilknij i wynoś się!”. Po czym wykrzykiwała jeszcze na filozofów, że zawsze bredzą od rzeczy. Kiedy się wszelako okazało, że owe złote i srebrne naczynia jakby porwał wiatr, gdyż wszystko to zniknęło nagle sprzed oczu, a słowa Apolloniosa wymiatały na dodatek kucharzy, podczaszych i cały zastęp służących, widmo wydawało się płakać i prosiło, by zostawić je w spokoju i nie zmuszać do mówienia, kim jest. Apollonios jednak nie ustępował w naleganiach, by przyznało się, że jest widmem, które usidlawszy rozkoszami Menipposa zamierzało zniszczyć jego ciało, gdyż karmi się ono pięknymi i młodymi ciałami, dopóki jest w nich jeszcze czysta krew. Musiałem opowiedzieć tak dokładnie ten słynny epizod z życia Apolloniosa, bo wiele osób wie wprawdzie, że wydarzył się on w sercu Grecji i coś tam słyszało, że zdemaskował on w Koryncie **straszydło**, nie mają oni jednak pojęcia, kim ono było, ani też nie wiedzą o całej historii Menipposa. Relację tę znalazłem w pismach Damisa¹¹²”.

Filostrat raz nazywa demonicę Empuzą, a raz Lamią. Pisze wręcz, że nazwy te przez wielu stosowane były wymiennie, razem z Mormolyke ή χρηστή νόμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστίν, ἄς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται. Niezależnie od tego, jakie określenia zostały użyte, ważny jest modus operandi demonicy. Pod postacią pięknej kobiety, dzięki swym wdziękom, przy pomocy śpiewu oraz

¹¹² Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniosa z Tyany*, s. 126-128.

wybornego wina, rozkochuje ona w sobie przystojnych młodzieńców, którzy następnie przychodzą do niej co noc. Autor zaznacza, iż zjawia jest zdolna do zakochania się, jednak przede wszystkim ważne są dla niej „uciechy cielesne”, którymi się syci, potrzebuje też czystej krwi. Empuza/Lamia ma więc skłonności wampiryczne. Interesujące jest również to, iż demonica potrafi nie tylko przybrać kobiecą postać, ale jest także zdolna do kreowania rzeczywistości, a właściwie tworzenia niezmiernie rzeczywistych, wręcz namacalnych, iluzji. Co więcej, iluzje te obejmują nie tylko przedmioty różnej maści, ale też „kucharzy, podczaszych i cały zastęp służących”. Posiadanie takich mocy sugeruje, że demonica była potężną czarodziejką. Aby ją przepędzić, należało odkryć przed ludźmi prawdę o niej i zmuszać do przyznania się, jaka jest jej prawdziwa natura – wtedy czar pryskał. Przypomina to znane z baśni przekonanie, iż poznanie prawdziwego imienia niweczy moc zła (np. w historii o Rumpelstiltskinie). Motyw ten jest widoczny także w tekstach o demonicach – po złapaniu przez świętego Sisinniosa czy archanioła Michała Gello podaje im wszystkie swoje imiona (a ma ich wiele), znajomość których pozwala się przed nią obronić. Nie może ona skrzywdzić nikogo (ani wejść do jego domu) w czym posiadaniu znajduje się amulet z wypisanymi jej imionami. Jednak pominięcie choćby połowy imienia powoduje, iż amulet traci właściwości apotropaiczne¹¹³.

Daniel Ogden sugeruje, że wyrażenie ὅφιν θάλπεις καὶ σὲ ὄφης („Ty jednak pieścisz żmiję, a żmija pieści ciebie”) nie jest jedynie przenośnią, lecz należy je rozumieć dosłownie i zalicza Empuzę/Lamię do smoków¹¹⁴. Stawia on również hipotezę, że noga z brązu, którą jej przypisywano, mogła być odzwierciedleniem metalicznego ogona węża. Nie stoi to, według badacza, w sprzeczności z drugą nogą „z łajna“, która jest zdecydowanie metaforyczna i najwyraźniej stanowi paradoksalny dowcip¹¹⁵. W *Metamorfozach* Antonina Liberalisa znajduje się (zaczerpnięta z *Ἑτεροιούμενα* Nikandra z Kolofonu) opowieść o Lamii¹¹⁶ (zwanej również Sybaris).

¹¹³ Szerzej o tym zagadnieniu w części pracy poświęconej Gello.

¹¹⁴ D. Ogden, *Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford 2013, s. 90.

¹¹⁵ *Ibidem*, przypis 112.

¹¹⁶ Λάμια ἢ Σύβαρις.

[Ἱστορεῖ Νίκανδρος Ἑτεροιοιμένων δ'.] (1.) Παρὰ τὰ σφυρὰ τοῦ Παρνασσοῦ πρὸς νότον ὄρος ἐστίν, ὃ καλεῖται Κίρφις παρὰ τὴν Κρίσαν, καὶ ἐν αὐτῷ ἐστὶν ἔτι νῦν σπήλαιον ὑπερμέγεθες, ἐν ᾧ θηρίον ὄκει μέγα καὶ ὑπερφύες, καὶ αὐτὸ Λάμιαν, οἱ δὲ Σύβαριν, ὠνόμαζον. (2.) τοῦτο καθ' ἡμέραν ἐκάστην τὸ θηρίον ἐπιφοιτῶν ἀνήρπαζεν ἐκ τῶν ἀγρῶν τὰ θρέμματα καὶ τοὺς ἀνθρώπους. ἤδη δὲ τῶν Δελφῶν βουλευομένων ὑπὲρ ἀναστάσεως καὶ

W tej historii miała ona postać potwora, który nękał mieszkańców Delf, a upodobał sobie szczególnie młodzieńców. Chociaż autor nie opisał jej wyglądu, jednak Ogden (per analogiam do jednej z opowieści Pauzaniаса) zakłada, że była smokiem/wężem¹¹⁷.

Dion z Prusy podaje opis pewnych kobiet-potworów¹¹⁸. Co prawda nie nazywa ich lamiami czy empuzami, ale mają z tymi demoniami wiele wspólnego, tak

χρηστηριαζομένων εἰς ἥντινα παρέσονται χώραν, ὁ θεὸς ἀπόλυσιν ἐσήμανε τῆς συμφορᾶς, εἰ μένοντες ἐθέλοιεν ἐκθεῖναι παρὰ τῷ σπηλαίῳ ἓνα κοῦρον τῶν πολιτῶν. (3.) κάκεῖνοι καθάπερ ὁ θεὸς εἶπεν ἐποίουν. κληρουμένων δ' ἔλαχεν Ἀλκυονεὺς ὁ Διόμου καὶ Μεγανείρης παῖς, μονογενὴς ὢν τῷ πατρὶ καὶ καλὸς καὶ κατὰ τὴν ὄψιν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος. (4.) καὶ οἱ μὲν ἱερεῖς τὸν Ἀλκυονέα στέφαντες ἀπήγαγον εἰς τὸ τῆς Συβάριδος σπήλαιον, Εὐρύβατος δὲ κατὰ δαίμονα ἐκ τῆς Κουρήτιδος ἀπὼν ὁ Εὐφύμου παῖς, γένος μὲν ἔχων Ἀξιοῦ τοῦ ποταμοῦ, νέος δ' ὢν καὶ γενναῖος, ἐνέτυχεν <ἀπ>αγομένῳ τῷ παιδί. (5.) πληγεὶς <δ> ἔρωτι καὶ πυθόμενος καθ' ἥντινα πρόφασιν ἔρχονται, δεινὸν ἐποίησατο μὴ οὐκ ἀμύναι πρὸς δύναμιν, ἀλλὰ περιδεῖν οἰκτρῶς ἀναιρεθέντα τὸν παῖδα. (6.) περισπάσας οὖν ἀπὸ τοῦ Ἀλκυονέως τὰ στέμματα καὶ αὐτὸς ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ἐπιθέμενος ἐκέλευεν ἀπάγειν ἑαυτὸν ἀντὶ τοῦ παιδός. ἐπεὶ δὲ αὐτὸν οἱ ἱερεῖς ἀπήγαγον, εἰσδραμὼν καὶ τὴν Σύβαριν ἐκ τῆς κοίτης συναρπάσας παρήνεγκεν εἰς ἐμφανὲς καὶ κατὰ τῶν πετρῶν ἔρριπεν. (7.) ἡ δὲ καταφερομένη προσέκρουσε τὴν κεφαλὴν παρὰ τὰ σφυρὰ τῆς Κρίσης. καὶ αὐτὴ μὲν τοῦ τραύματος ἀφανὴς ἐγένετο, ἐκ δὲ τῆς πέτρας ἐκείνης ἀνεφάνη πηγὴ, καὶ αὐτὴν οἱ ἐπιχώριοι καλοῦσι Σύβαριν· ἐκ ταύτης καὶ Λοκροὶ πόλιν ἐν Ἰταλίᾳ Σύβαριν ἔκτισαν.

¹¹⁷ D. Ogden, *Drakon*, s. 89.

¹¹⁸ Dio Chrysostom, *Discourses 1-11*, Harvard 1932, s. 236-246, dostęp 28.09.2014 na stronie:

http://penelope.uchicago.edu/Thayer/H/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/Discourses/5*.html :

(5,5) Λέγεται γὰρ πάλαι ποτὲ θηρίων εἶναι τι γένος χαλεπὸν καὶ ἄγριον, πλεῖστον καὶ μάλιστα γινόμενον ἐν τοῖς ἀοικήτοις τῆς Λιβύης. ἥδε γὰρ ἡ χώρα καὶ νῦν ἐτι δοκεῖ παντοδαπὰς φέρειν ζῶων φύσεις, ἐρπετῶν τε καὶ ἄλλων θηρίων. (5,6) ἐν οἷς εἶναι καὶ τοῦτο τὸ γένος ὑπὲρ οὗ νῦν ὁ λόγος, σύνθετον τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν σχεδὸν ἐκ τῶν πλεῖστον διαφερόντων, παντελῶς ἄτοπον, πλανᾶσθαι δὲ αὐτὸ μέχρι τῆσδε τὴν θαλάττης ἐπὶ τὴν Σύρτιν τροφῆς ἔνεκα. (5,8) Θηρᾶν μὲν γὰρ καὶ τὰ ἄγρια θηρία, τοὺς τε λέοντας καὶ παρδάλεις, ὥς ἐκεῖνα τάς τε ἐλάφους καὶ τοὺς ἀγρίους ὄνους καὶ τὰ πρόβατα, μάλιστα δὲ ἡδεσθαι τῇ τῶν ἀνθρώπων ἄγρᾳ. ὢν δὴ καὶ ἔνεκεν ἐγγὺς ἀφικνεῖσθαι τῶν οἰκουμένων μέχρι τῆς Σύρτεως. (...) (5,12) Ἡ δὲ φύσις αὐτῶν τοῦ σώματος καὶ ἡ ἰδέα τοιαύδε· τὸ μὲν πρόσωπον γυναικεῖον εὐειδοὺς γυναικός, μαστοὶ δὲ καὶ στήθη πολὺ τι κάλλιστα καὶ τράχηλος, ὅποια οὔτε παρθένου θνητῆς γένοιτ' ἂν οὔτε νύμφης ἀκμαζούσης οὔτε πλάττων ἢ γράφων οὐδεὶς δυνήσεται ἀπεικάσαι· τὸ δὲ χρῶμα λαμπρότατον, καὶ ἀπὸ τῶν ὀμμάτων φιλοφροσύνη καὶ ἥμερος ταῖς ψυχαῖς ἐνέπιπτεν, ὅποτε προσίδοι τις· (5,13) τὸ δὲ λοιπὸν σῶμα σκληρόν τε καὶ ἄρρητον φολίσσι, καὶ τὸ κάτω πάν ὄφεις· ὑστάτη δὲ κεφαλὴ τοῦ ὄφεως μάλα ἀναιδής. τὰ δὲ θηρία ταῦτα πτερωτὰ μὲν οὐ λέγεται γενέσθαι, καθάπερ αἱ σφίγγες — οὐδὲ διαλέγεσθαι, ὥς ἐκεῖναι, οὐδὲ ἄλλην ἰέναι φωνήν, ἀλλὰ συρίττειν μόνον, ὥσπερ οἱ δράκοντες, ὀξύτατα — (5,14) τῶν δὲ πεζῶν ἀπάντων τάχιστα, ὥς μηδένα ἂν ποτε ἐκφυγεῖν αὐτά· καὶ τῶν μὲν ἄλλων ἀλκῇ κρατεῖν, ἀνθρώπων δὲ ἀπάτῃ, παραφαίνοντα τὰ στήθη καὶ τοὺς μαστοὺς, καὶ ἅμα προσβλέποντα καταγοητεύειν τε καὶ ἔρωτα ἐμβάλλειν δεινὸν τῆς ὁμιλίας· καὶ τοὺς μὲν προσιέναι καθάπερ γυναῖξί, τὰ δὲ μένειν ἀτρεμοῦντα καὶ κάτω πολλάκις βλέποντα, μιμούμενα γυναῖκα κοσμίαν, (5,15) γενόμενον δ' ἐγγὺς συναρπάζειν· ἔχειν γὰρ δὴ καὶ χεῖρας θηριώδεις, ἃς ὑποκρύπτειν τέως. ὁ μὲν οὖν ὄφεις εὐθὺς δακὼν ἀπέκτεινεν ἀπὸ τοῦ ἰοῦ· τὸν δὲ νεκρὸν κατεσθίουσιν ἅμα τε ὀφίς καὶ τὸ ἄλλο θηρίον.

pod względem zachowania, jak i pochodzenia (wywodzą się z Libii). W związku z tym Ogden uważa, że są to również lamie¹¹⁹.

„Dawno, dawno temu, jak powiadają, był pewien niebezpieczny i dziki gatunek potworów, który najczęściej i przede wszystkim pojawiał się w niezamieszkałych regionach Libii. Ponieważ kraj ten nawet teraz jeszcze wydaje się obfitować w stworzenia najrozmaitszej natury, gady i inne. Wśród nich był także ten gatunek, o którym teraz mowa. Ciało miało postać złożoną, że tak powiem, z wielu różnych części, zupełnie nienaturalną. Wędrował aż do Morza Śródziemnego do Syrtis w poszukiwaniu pożywienia. Napadał bowiem i na inne dzikie zwierzęta, na lwy i pantery, nawet kiedy polowały one na jelenie i dzikie osły, i owce, najbardziej jednak rozkoszowały się polowaniem na ludzi. Dlatego też podchodziły blisko okolic zamieszkałych aż do Syrtis. (...) Taka jest natura i wygląd ich ciała: twarz kobieca o pięknej powierzchowności, piersi, klatka piersiowa i szyja przepiękne, których ani dziewczyna śmiertelna, ani młoda kobieta w kwiecie wieku nie ma, ani żaden rzeźbiarz, ani malarz nie będzie w stanie nigdy wyobrazić. Cera świetlista/alabastrowa, od oczu [bijąca], radość i tęsknota/pożądanie ogarniała dusze, ilekroć ktoś spojrział. Reszta ciała [była] twarda i nie do zranienia dzięki łuskom, dół cały jak u węża, zwieńczony głową węża, nadzwyczaj beczelną. Podobno bestie te nie były uskrzydłone, jak sfingi, ani, jak one, nie były obdarzone mową, ani nie wydawały żadnego innego dźwięku, lecz tylko syczały, jak smoki/węże, przeraźliwie. Były najszybsze spośród wszystkich stworzeń lądowych, tak, że nikt nigdy nie mógł im uciec. Kiedy pokonały siłą inne zwierzęta, podstępem ludzi [pokonały] odsłaniając mimochodem klatkę piersiową i piersi, jednocześnie patrzącego omamiały i wywoływały [w nim] straszliwą żądzę zbliżenia. Kiedy zbliżali się jak do kobiet, one pozostawały niewzruszone i w dół często spoglądały, naśladując skromną kobietę, kiedy był już blisko – chwytaly. Miały bowiem i ręce ze szponami (dosł. zwierzęce), które na początku ukrywały. Wtedy wąż szybko kłusając zabijał jadem. Martwego pożerał wąż razem z drugą bestią”.

Opisane stworzenia faktycznie zachowują się jak lamie/empuzy. Dzięki kobiecej części swojej natury wabią mężczyzn, mając ich niemymi obietnicami rozkoszy,

¹¹⁹ D. Ogden, *Drakon*, s. 89.

ale zamiast je spełnić – zabijają i pożerają nieszczęśników. Ich budowa jest skomplikowana – składają się niejako z dwóch części – węzowej i ludzkiej, jednak nie na takiej zasadzie, jak na przykład centaury. Element ludzki jest niejako „doczepiony” do węża. Dion pisze *τὸν δὲ νεκρὸν κατεσθίουσιν ἅμα τε ὀφίς καὶ τὸ ἄλλο θηρίον*, jakby tak naprawdę były to dwa stworzenia zamieszkujące jedno ciało. Autor wspomina o całym gatunku takich potworów – Lamia przestaje być zindywidualizowaną postacią i staje się jedynie częścią zbiorowości. Uwidacznia się tendencja do zmiany imienia własnego w nazwę zbiorową – lamia/empuza staje się nazwą gatunkową potwora.

W kolejnych paragrafach Dion interpretuje ten mit i zaznacza, że nie został on stworzony dla dzieci, lecz po to, by pokazać prawdę o namiętnościach, które są irracjonalne i zwierzęce, i mając obietnicami przyjemności przewyższają głupców i doprowadzają ich do żalosnego końca. Według autora powinniśmy zatem mieć tę historię przed oczami zawsze wtedy, kiedy dajemy się ponieść różnego rodzaju namiętnościom, które w konsekwencji opanowują nas i przynoszą zgubę.

Mormo(lyke)

Przypadek Mormo jest nieco inny niż Lamii i Empuzy. Mity o niej były mocno zakorzenione w kulturze greckiej, choć tak naprawdę niewiele na jej temat wiadomo prócz tego, że miała krzywdzić dzieci. Również wygląd demonicy nigdzie nie jest dokładnie opisany (najprawdopodobniej nie był on istotny) - samo jej imię wywoływało u dzieci grozę¹²⁰. Jest to imię mówiące – **μορμώ** znaczy *strach, straszdyło*, a jego dłuższa forma połączona jest z tematem **λυκ**- wilk. **Μορμολύκε/μορμολυκεῖον** oznacza wampira oraz widmo, a z przymiotnikiem **κωμωδικόν** - maskę komiczną. W języku greckim istnieje nawet czasownik **μορμολύττομαι** oznaczający *straszyć, bać się*, mający ten sam źródłosłów, co imię demonicy. Opowiadano dzieciom historie o potworze, aby je nastraszyć, na co dowodem są liczne odwołania w tekstach antycznych, które przytoczę poniżej.

¹²⁰ Maria Patera pisze, że Mormo była „istotą werbalną” i że jej imię było główną charakterystyką, która powodowała strach dzieci. Por. M. Patera, *Comment effrayer les enfants: le cas de Mormo/Mormolyke et du mormolukeion*, „Kernos” 2005, vol. 18, s. 371-390, tutaj s. 371.

O micie Mormo pisze scholiasta Arystydesa¹²¹:

„[Arystydes] mówi o Mormo, której imię przeraża dzieci, które je słyszą. Mówi się, że była ona kobietą z Koryntu, która, pewnego wieczoru, z premedytacją, zjadła swoje własne dzieci, po czym odleciała. Od tamtej pory zawsze, kiedykolwiek matki chcą przestraszyć swoje dzieci, przywołują Mormo”.

Jest to jedyny zachowany fragment, w którym znajdują się jakieś inne informacje o Mormo poza tym, że straszono nią dzieci. Po pierwsze - miała pochodzić z Koryntu (podobnie do empuzy, o której pisał Filostrat w *Żywocie Apolloniosa z Tyany*). Poza tym zjadła swoje własne dzieci naumyślnie (!), a po dokonaniu tego strasznego czynu – odleciała. Autor nie wspomina o środku lokomocji, jakiego miałaby użyć Mormo, można więc założyć, że posiadała skrzydła. Sarah Iles Johnston sugeruje, iż mit ten nawiązuje do mitu korynckiej Medeji, która rozmyślnie zabiła swoje dzieci, po czym odleciała w rydwanie zaprzężonym w smoki¹²².

Wzmianka o Mormo pojawia się także w *Kądzieli* Erynny, utworze składającym się pierwotnie z 300 heksametrów, z których niestety do naszych czasów niewiele przetrwało. Wiersz ten jest (tak samo jak dwa inne epigramy poetki) lamentem do utraconej przyjaciółki z dzieciństwa, Baukis¹²³. Autorka przywołuje w nim czas spędzony na zabawie wspólnie z dziewczyną, pisze też¹²⁴:

„Kiedy byłyśmy małe nasz strach wywoływała Mormo - na głowie wielkie uszy, łażąca na czterech łapach, z jednej w drugą zmieniająca postać (dosł. wygląd)”.

¹²¹ W. Dindorf, *Aristides*, vol. 3. Leipzig: Reimer, 1829 (repr. Hildesheim: Olms, 1964): 1-734:

λέγει δὲ τὴν Μορμῶν, ἣν ἀκούοντα ὀρρωδεῖ τὰ παῖδια. φασὶ ταύτην γυναῖκα εἶναι Κορινθίαν, ἥτις ἐν ἐσπέρᾳ τὰ παῖδια αὐτῆς καταφαγοῦσα ἀνέπτη, κατὰ τινὰ πρόνοιαν· καὶ λοιπὸν ὅτε βούλονται φοβῆσαι τὰ παῖδια αὐτῶν αἱ γυναῖκες, ἐπιβοῶσι Μορμῶν.

¹²² Por. S. I. Johnston, *Corinthian Medea and the Cult of Hera Akraia*, [w:] *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, eds. J. J. Clauss and S. I. Johnston, Princeton 1996, 44-70, tutaj s. 67-68.

¹²³ A. Cameron i A. Cameron, *Erinna's Distaff*, „The Classical Quarterly” 1969, New Series, vol. 19, 285-288, tutaj s. 285.

¹²⁴ E. Diehl, *Anthologia lyrica Graeca*, vol. 1.4, 2nd ed. Leipzig 1936:

ἄι μικραῖ στ[— —]ν φόβον ἄγαγε Μο[ρ]μῶν, (25)
[τᾱ]ς ἐν μὲν κο[ρυφαῖ μεγάλ' ὦ]ατα, ποσσὶ δὲ φοιτῇ
[τέ]τρ[α]σιν· ἐκ δ' [ἐτέρας ἐτέραν] μετεβάλλετ' ὁπωπᾶν.

Poetka nie opisuje wyglądu Mormo dokładnie, wiadomo tylko, iż demonica miała wielkie uszy oraz że poruszała się na czterech łapach. Przydawano jej zatem cechy zwierzęce (być może wilka, co sugerowałoby jej imię). Potrafiła także zmieniać kształt, co łączy ją z Empuzą. Wyraźnie zaakcentowany w cytowanym fragmencie jest strach, który Mormo wywoływała w dzieciach. Szczególne w tekście jest to, iż Erynną mówiąc o lęku przed demonicą, nie zastosowała zwykłego wyrażenia, ale opisywała swoje własne odczucia.

Demony często przedstawiane były jako hybrydy lub istoty posiadające zdolność polimorfii, nieprzynależne do konkretnego gatunku, będące niejako istotami żyjącymi na granicy dwóch kategorii, przez co stawały się straszniejsze dla człowieka¹²⁵. Zdolność demonicy do zmiany postaci potwierdzona jest w piętnastej idylli Teokryta, gdzie znajduje się zdanie „Nie wezmę cię ze sobą, dziecko. Mormo – koń gryzie¹²⁶!” (jest to ostateczny argument chcącej wyjść z domu matki, której dziecko nie ma ochoty zostać samo ze służącą). W starożytnej Grecji koń był zwierzęciem związanym

¹²⁵ S. I. Johnston, *Defining the Dreadful*, s.362:

“The most frequent form of demons is that of a hybrid or monster, a protean figure capable of a range of transformations or as a being with superfluous parts”.

Ibidem, s. 363:

“Very frequently, the “displacement” of the demonic takes the form of liminality. That is, the demon is not merely outside of any single, given taxon, but situated squarely *between* two taxa that are considered to be mutually exclusive; the hybrid nature of demons, noted by Smith, is a form of this. The werewolf is a good example: it is far more frightening than either a normal wolf or a normal man would be precisely because it fails to adhere to the taxon either of “human” or of “animal.” Such juxtapositions of animal and human are disconcerting because they suggest that one of the organizational grids that culture has imposed on the world is liable to flux. (On another level, such hybrids also are frightening because they typically possess the threatening characteristics of both their components: e.g., the wits of a man and the savagery of the wolf.) (...) Shape-shifting, a common demonic talent, is a diachronic form of hybridism: the demon does not display the traits of two or more taxa *simultaneously*, but his ability to change from human to horse to fire to tiger, *et cetera*, nonetheless prevents his secure categorization. (...) In challenging established taxa, of course, the association between liminality and the demonic helps to uphold those taxa by suggesting that anything falling between them is dangerous and must be avoided. Another way in which the demonic can challenge—and thus implicitly uphold—established taxa is by serving as a concave mirror for the human world, a mirror in which perfect inversions of behavioral or physical *desiderata* are held up to view. In this paradigm, “normal” demonic behavior = abnormal human behavior. The worldwide tendency to portray witches and demons as indulging in incest and cannibalistic feasts is a good example of this. Such tales send the message that any individual who wishes to retain membership within the human race—i.e., anyone who does not wish to be classed a demon or witch—must adhere to the established standards of behavior and appearance.”

¹²⁶ οὐκ ἄξῳ τυ, τέκνον. Μορμὸ δάκνει ἵππον.

z Posejdonem¹²⁷, który jak wiadomo, był bogiem morza, z którym z kolei powiązane były demonice zabijające dzieci¹²⁸. Według niektórych wersji mitu Lamia miała być matką potwora morskiego – Skylli¹²⁹, a nawet córką samego Posejdona¹³⁰. Konie wiązano z bóstwami chtonicznymi¹³¹, a, jak już pisałam, demony kobiece posiadały chtoniczne pochodzenie.

Na teriomorfizm Mormo wskazuje nawet samo jej imię (konkretnie jego dłuższy wariant - Mormolyke), które oznacza wilkołaczycę. Wilki były w kulturze greckiej (jak i w wielu innych) postrzegane jako groźne drapieżniki¹³², uosabiające to, co niecywilizowane i niehumanitarne, co można zauważyć np. w historii Lykaona, zamienionego w wilka przez rozgniewanego Zeusa. Według Pausaniasa złożył on na ołtarzu boga ofiarę z noworodka¹³³, w wersji Owidiusza natomiast podał Zeusowi potrawę z człowieka¹³⁴. Nic więc dziwnego w tym, że jeden z wariantów imienia zabijającej noworodki demonicy utworzono dodając do *Mormo* temat *lyk-*.

¹²⁷ Więcej na temat powiązań koni z Posejdonem – por. S. I. Johnston, *Xanthus, Hera and the Erinyes*, TAPA 1992, vol. 122, s. 85-98.

¹²⁸ Jak już wspominałam, Lilith znalazła schronienie w Morzu Czerwonym, a Gello w historii typu Sisinniosa przed ścigającym ją świętym uciekała również do morza. Także z morzem związana była Antaura, demonica przynosząca gorączkę i różne choroby.

¹²⁹ Stes. frg. 44.

¹³⁰ Plut. *Pyth. Orac.* 398 C; Paus. 10.12.1; Clem. Al. *Strom.* 1.15.70.

¹³¹ S. I. Johnston, *Xanthus*, s. 85-98.

¹³² Por. R. Buxton, *Wolves and Werewolves in Greek Thought* [w:] *Interpretations of Greek Mythology*, ed. J. Bremmer, London and Sydney 1987, s. 60-79.

¹³³ Pausaniasz, *Wędrówki po Helladzie*, 8.2.4: Λυκάων δὲ ἐπὶ τὸν βωμὸν τοῦ Λυκαίου Διὸς βρέφος ἤνεγκεν ἀνθρώπου καὶ ἔθυσσε τὸ βρέφος καὶ ἔσπεισεν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὸ αἷμα, καὶ αὐτὸν αὐτίκα ἐπὶ τῇ θυσίᾳ γενέσθαι λύκον φασὶν ἀντὶ ἀνθρώπου.

¹³⁴ Owidiusz, *Metamorfozy*, I, 218-239:

*Arcadis hinc sedes et inhospita tecta tyranni
ingredior, traherent cum sera crepuscula noctem.
signa dedi venisse deum, vulgusque precari* 220

*coeperat: inridet primo pia vota Lycaon,
mox ait „experiar deus hic discrimine aperto
an sit mortalis: nec erit dubitabile verum.”
nocte gravem somno necopina perdere morte
comparat: haec illi placet experientia veri;* 225

*nec contentus eo, missi de gente Molossa
obsidis unius iugulum mucrone resolvit
atque ita semineces partim ferventibus artus
mollit aquis, partim subiecto torruit igni.
quod simul inposuit mensis, ego vindice flamma* 230
*in domino dignos everti tecta penates;
territus ipse fugit nactusque silentia ruris
exululat frustra loqui conatur: ab ipso
colligit os rabiem solitaeque cupidine caedis*

Dlaczego demonicy przypisywano raz cechy konia, raz wilka? Johnston zauważa, że początkowo imię Mormo oznaczało po prostu „straszydło” i w przeciwieństwie do Lamii i Gello nie stała się ona zindywidualizowaną postacią, a raczej nazwą gatunkową dla dowolnego zabijającego dzieci demona¹³⁵. Poza tym, według Erynny, Mormo miała być istotą zmiennokształtną, więc mogła przybierać różne postaci.

Według wcześniej wspomnianych fragmentów Mormo nie tylko miała długie uszy, poruszała się na czterech łapach, ale nawet potrafiła latać. Uskrzydłone były również asyryjskie demonice oraz Lilith, a także gelludy i strzygi, a Gello potrafiła przybierać między innymi postać muchy. Na przedstawianie demonic jako posiadających cechy drapieżnych ptaków mogły mieć wpływ wierzenia Mezopotamii, chociaż wśród innych greckich demonic były też takie, które posiadały ptasie cechy (np. Syreny i Harpie)¹³⁶.

Przy okazji omawiania teriomorfizmu Mormo można wspomnieć o zwierzęcych cechach demonicy, o której już pisałam – Empuzie (zwłaszcza że Filostrat nazwał swoją Empuzę również *Mormolykia*). Miała ona mieć nogi osła, tak samo, jak Onoskelis. We wspomnianych już scholiach do Arystydesa znajduje się stwierdzenie, iż w czasach współczesnych scholiaście Mormo nazywano Onoskelis¹³⁷. W jednym z zaklęć przeciw Lamasztu pojawia się zdanie „odejdz w swoje góry niczym stepowy osioł”. Na amuletach często przedstawiano tę demonicę z oślimi uszami i zębami, ale nie

vertitur in pecudes et nunc quoque sanguine gaudet. 235

in villos abeunt vestes, in crura lacerti:

fit lupus et veteris servat vestigia formae;

canities eadem est, eadem violentia vultus,

idem oculi lucent, eadem feritatis imago est.

¹³⁵ S. I. Johnston, *Defining the Dreadful*, s. 366-367.

¹³⁶ Por. S. I. Johnston, *Defining the Dreadful*, s. 375:

“Lamashtu almost always is shown on amuletic plaques with the forelegs and claws of a bird of prey, and sometimes with wings, as well. Lilith, too, often is pictured with the features of an owl or other bird of prey. However, we must not leap to the conclusion that the Greek demon owes her avian characteristics to the Eastern ones. Child-killing demons are associated with birds of prey—and particularly with nocturnal raptors such as the owl—not only in other areas of the Mediterranean basin but in many other parts of the world as well. Moreover, many other types of Mediterranean demons have avian features—the Greek Harpies and Sirens, for example, are commonly represented as birds. The association is logical: raptors—especially nocturnal raptors—are swift and unusually silent. It seems likely that any culture exposed to owls and their kin would come to associate them with the sudden sorts of illnesses and deaths that the demons were believed to inflict.”

¹³⁷ *Scholia in Aristidem*, ed. W. Dindorf, vol. 3. Leipzig 1829 (repr. Hildesheim 1964): 1-734: φασι δὲ νῦν τὴν Μορμὸν ὀνοσκελίδα.

nogami (najczęściej miała ptasie nogi)¹³⁸. Empuza (tak samo, jak i Onoskelis), jak już pisałam, upodobała sobie uwodzenie młodzieńców i pożeranie ich/wysysanie z nich krwi. Zajęcie to przedkładała nad zabijanie noworodków. Jeden i drugi proceder uprawiała również Lilith. W wierzeniach ludowych współczesnej Grecji demonice często łączą obie te funkcje¹³⁹. Charles Stewart pisze, że uważa się, iż demony te wyglądają normalnie do pasa, natomiast posiadają pewne defekty nóg lub stóp. Mogą to być nogi ośle, kozie lub krowie (lamie), jedna ośla noga/stopa lub odrażająco wydłużone nogi (nereidy) albo nogi/stopy ułożone w odwrotną niż u ludzi stronę (strzygi)¹⁴⁰. Zauważa również, iż w kulturze greckiej stopy i nogi, a zwłaszcza uda (w związku z położeniem blisko genitaliów) mają konotacje erotyczne¹⁴¹. Jest to zresztą naturalne – jeszcze stosunkowo nie tak dawno odkrywanie nóg przez kobiety było uważane za nieprzyzwoite, a noszenie zbyt krótkich spódnic nadal jest postrzegane jako prowokowanie. Demonom często przypisywano cechy i zachowanie odwrotne do ludzkiego, a dla Greków „piękno” i „dobro” zawsze szły w parze, dlatego też osobniki posiadające defekt fizyczny są „moralnie podejrzane”¹⁴².

Osiół jest zwierzęciem uosabiającym nie tylko głupotę i upór, ale również żądzę i zdolności seksualne¹⁴³. Semonides w swojej satyrze na kobiety wśród dziesięciu typów stworzonych od różnych zwierząt i rzeczy umieścił fragment o kobiecie pochodzącej od osła. Jest ona straszliwie uparta, lubuje się również w jedzeniu i nie jest zbyt wybredna przy wyborze partnerów seksualnych¹⁴⁴. Krystyna Bartol uważa, iż „brak selekcji w doborze kochanków wynika raczej z lubieżności kobiety, której nie potrafi zaspokoić jeden partner, nie z obojętności, jak chce Verdenius¹⁴⁵, która miałaby być wynikiem przesytu”¹⁴⁶. Lukian¹⁴⁷ pisze o kobietach o oślich nogach, nazywanych

¹³⁸ S. I. Johnston, *Defining the Dreadful*, s. 377-378.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 378.

¹⁴⁰ Ch. Stewart, *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton 1991, s. 180-183.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 180-181.

¹⁴² *Ibidem*, s. 182.

¹⁴³ S. I. Johnston, *Defining the Dreadful*, s. 378.

¹⁴⁴ *Liryka starożytnej Grecji*, opr. J. Danielewicz, Warszawa-Poznań 1996, s. 413 (tł. J. Danielewicz):

„A przy tym przyjmie, nie pytając, kto to
Gacha, co w sprawach miłosnych zawitał”.

¹⁴⁵ W. J. Verdenius, *Semonides über die Frauen. Nachtrag zum Kommentar zu Fr. 7, „Mnemosyne”* 1968, vol. 21, s. 132-158.

¹⁴⁶ *Liryka grecka. Tom I Jamb i elegia*, opr. K. Bartol, Warszawa-Poznań 1999, s. 168.

¹⁴⁷ *Verae historiae*, 2, 46.

Onoskelee, które miały w zwyczaju uwodzić, po czym pożerać odwiedzających je mężczyzn.

Jak już pisałam, różne teksty wspominają tylko imię Mormo w kontekście strachu, jaki wywoływała ona u dzieci. Niektórzy spośród autorów używali imienia demonicy, inni – słowa „mormolykeion”, które może oznaczać straszycie lub maskę teatralną. Sarah Iles Johnston zwraca uwagę na podobieństwo tej pary wyrazów do utworzonego analogicznie od imienia Gorgony rzeczownika „gorgoneion”¹⁴⁸. W znaczeniu „straszycie” Mormo/mormolykeia pojawia się aż trzykrotnie w komediach Arystofanesa – w *Pokoju*¹⁴⁹, *Tesmoforiach*¹⁵⁰ oraz w *Acharnejczykach*¹⁵¹.

Platon w *Fedonie* pisze o strachu przed śmiercią, jakby to była Mormolyke¹⁵². Ksenofont w *Hellenika*¹⁵³ stwierdza, że Lacedemończycy bali się peltastów tak, jak dzieci boją się Mormo. Strabon w *Geografii* wyraża opinię, iż Lamia, Gorgo i Mormolyke są mitem¹⁵⁴; Lukian w *Philopseudesie* podkreśla, że Mormo i Lamia to bzdury, których boją się dzieci (i to do pewnego wieku)¹⁵⁵.

¹⁴⁸ S. I. Johnston, *Defining the Dreadful*, s. 375:

„Mormo” developed in ways that „lamia” and „gello” did not. First, the word „mormo” gave rise to a variation: „mormolukē” or „mormolukia.” The word for „wolf” is present here; thus, we picture a sort of female werewolf (see further below). From „mormolukē” came „mormolukeion.” This is used once by Lucian to refer to a monster (*Philops.* 23.5), but normally had the meaning of „mask”; cf. the development of „gorgoneios” from „gorgo.” Some ancient sources connect „mormolukeion” specifically with theatrical masks (e.g., Ar. frg. 31 Edmonds).

¹⁴⁹ Wers 474: οὐδὲν δεόμεθ' ὄνθρωπε τῆς σῆς μορμόνος.

Arystofanes, *Komedie. Tom I*, s. 364:

Nie trzeba, człecze, twojego straszycia!

¹⁵⁰Μολοττικουῶς
τρέφουσι μορμολυκεῖα τοῖς μοιχοῖς κύνας.

Arystofanes, *Komedie. Tom II*, s. 200:

psy molossyjskie,
wielkie, hodują na postrach dla gachów.

¹⁵¹ Δι. οὐκ οἶδά πω· (580,bis)
ὑπὸ τοῦ δέους γὰρ τῶν ὀπλῶν εἰλιγγίῳ. (581)
ἀλλ', ἀντιβολῶ σ', ἀπένεγκέ μοι τὴν μορμόνα
Arystofanes, *Komedie. Tom I*, s. 56:

Oj, już nie pamiętam,
boję się broni, w głowie mi się kręci!
Błagam cię, zabierzże stąd to straszycie!”

¹⁵² *Fedon*, 77e: τοῦτον οὖν πειρῶ μεταπεῖθαι μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον ὥσπερ τὰ μορμολύκεια.

¹⁵³ IV,4,17:

ὥστε οἰμὲν Λακεδαιμόνιοι καὶ ἐπισκώπτειν ἐτόλμων ὥς οἱ σύμμαχοι φοβοῖντο τοὺς πελ
ταστὰς ὥσπερ μορμόνας παιδάρια

¹⁵⁴ 1.2:

Jak widać dokładne opisanie wyglądu Mormolyke nie jest możliwe. Uważano ją za zmiennokształtną, posiadała cechy różnych zwierząt. Być może jej wyobrażenia były różne w poszczególnych krainach geograficznych¹⁵⁶, możliwe również, że była to kwestia bardziej indywidualna, ze względu na specyficzny charakter demonicy. Należała ona do świata dziecięcych fantazji i wywoływała w małych Grekach strach, był to jednak strach nie do końca spersonifikowany. Dzisiaj dzieci boją się potworów z szafy czy spod łóżka, jednak gdyby określona grupa dzieci miała narysować takie potwory, zapewne wśród obrazków nie byłoby dwóch podobnych.

W ikonografii przedstawiana jest głównie głowa Mormolyke¹⁵⁷. Oblicze demonicy jest raczej szkaradne. Oprócz kręconych włosów ma rozdziawioną paszczę, z której wystają ostre kły, ma również zarost¹⁵⁸. Fakt ten pozwala łączyć ją z Lamią, która była czasami uważana za hermafrodytę, co można było zauważyć w cytowanych fragmentach z komedii Arystofanesa.

καὶ ἰδιώτης δὲ πᾶς καὶ ἀπαιδευτος τρόπον τινὰ παῖς ἐστὶ φιλομυθεῖ τε ὡσαύτως· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ πεπαιδευμένος μετρίως· οὐδὲ γὰρ οὗτος ἰσχύει τῷ λογισμῷ, πρόσσεστι δὲ καὶ τὸ ἐκ παιδὸς ἔθος. ἐπεὶ δ' οὐ μόνον ἡδὺ ἀλλὰ καὶ φοβερὸν τὸ τερατῶδες, ἀμφοτέρων ἐστὶ τῶν εἰδῶν χρεῖα πρὸς τε τοὺς παῖδας καὶ τοὺς ἐν ἡλικίᾳ· τοῖς τε γὰρ παισὶ προσφέρομεν τοὺς ἡδεῖς μύθους εἰς προτροπὴν, εἰς ἀποτροπὴν δὲ τοὺς φοβερούς· ἢ τε γὰρ Λάμια μῦθος ἐστὶ καὶ ἡ Γοργὼ καὶ ὁ Ἐφιάλτης καὶ ἡ Μορμολύκη.

„Każdy niewykształcony i nieokrzesany człowiek jest w pewnym sensie dzieckiem i tak samo [jak dziecko] lubi baśnie. Podobnie umiarkowanie wykształcony, bo nie jest silny w rozumowaniu, pozostają też dziecięce nawyki. Ponieważ cudowność nie jest tylko przyjemna, ale też powodująca strach, trzeba [stosować] oba rodzaje [baśni] tak dla dzieci jak i dojrzałych. W przypadku dzieci używamy przyjemnych opowieści dla zachęty/pobudzenia, a dla ochrony - strasznych. Bo Lamia jest mitem i Gorgo i Efialtes i Mormolyke”.

¹⁵⁵ καὶ ὥς δι' ἔρωτα ὁ Ζεὺς ταῦρος ἢ κύκνος ἐγένετο καὶ ὥς ἐκ γυναικός (25) τις εἰς ὄρνεον ἢ εἰς ἄρκτον μετέπεσεν, ἔτι δὲ Πηγᾶσους καὶ Χιμαίρας καὶ Γοργόνας καὶ Κύκλωπας καὶ ὅσα τοιαῦτα, πάνυ ἀλλόκοτα καὶ τεράστια μυθῖδια παίδων ψυχὰς κηλεῖν δυνάμενα ἔτι τὴν Μορμῶ καὶ τὴν Λάμιαν δεδιότων

Wybrane pisma Lukiana, tł. M. K. Bogucki, Kraków 1906, s. 208:

„Albo jak Zeus zakochany wziął na się postać tura lub łabędzia, jak jakaś tam babina zamieniła się w ptaka lub niedźwiedzicę, wreszcie o tych Pegazach, Chimajrach, Gorgonach, Cyklopach i tym podobnych banialukach i bredniach, które mogą co najwyżej dzieci bawić, w wieku, kiedy jeszcze boją się „straszka” i „boba”.”

¹⁵⁶ S. I. Johnston, *Defining the Dreadful*, s. 377.

¹⁵⁷ Zdjęcie motywu z czarnofigurowego kielicha z końca VI w. przed Chr., ze strony <http://sztukaantyku.blog.polityka.pl/2011/02/02/piekna-meduza/>, dostęp 13.11.2014.

¹⁵⁸ <http://sztukaantyku.blog.polityka.pl/2011/02/02/piekna-meduza/>, dostęp 13.11.2014.



Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej*¹⁵⁹ wspomina o kobiecie-potworze, która miała wycinać z brzuchów kobiet w ciąży dzieci i zjadać je. Co prawda autor nie używa konkretnego imienia, aczkolwiek można założyć, iż ma na myśli Mormo/Lamię/Empuzę bądź Gello. Według Stagiryty istniały nawet zdziczałe ludy, które lubowały się w podobnym bestialstwie. Być może była to próba racjonalizacji niestworzonych historii opowydanych przez prostych ludzi. Niektórzy z autorów przytoczonych wcześniej tekstów wyraźnie zaznaczali, że opowieści o demoniach są mitami – jak Plutarch (ἐν τῷ μύθῳ (...) λέγουσιν) czy Diodor (μυθεύουσι). Ten ostatni pisał nawet, że Lamia nie porywała i nie zabijała cudzych dzieci własnoręcznie, tylko kazała to robić innym.

¹⁵⁹ Aristot. Nic. Eth. 7.5:

ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἔνια μὲν ἡδέα φύσει, καὶ τούτων τὰ μὲν ἀπλῶς τὰ δὲ κατὰ γένη καὶ ζώων καὶ ἀνθρώπων, τὰ δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ πηρώσεις τὰ δὲ δι' ἔθνη γίνεται, τὰ δὲ διὰ μοχθηρὰς φύσεις, ἔστι καὶ περὶ τούτων ἕκαστα παραπλησίας ἰδεῖν ἔξεις: λέγω δὲ τὰς θηριώδεις, οἷον τὴν ἀνθρωπὸν ἡνλέγουσι τὰς κυούσας ἀνασχίζουσιν τὰ παιδία κατεσθίειν, ἢ οἷοις χαίρειν φασὶν ἐνίοις τῶν ἀπηγριωμένων περὶ τὸν Πόντον, τοὺς μὲν ὁμοῖς τοὺς δὲ ἀνθρώπων κρέαςιν, τοὺς δὲ τὰ παιδία δανείζειν ἀλλήλοις εἰς εὐωχίαν, ἢ τὸ περὶ Φάλαριν λεγόμενον.

Etyka Nikomachejska, przeł. D. Gromska, Warszawa 1955, s. 251-252:

„Ponieważ niektóre rzeczy są przyjemne z natury - i to bądź w znaczeniu bezwzględnym, bądź też zależnie od poszczególnych rodzajów zwierząt czy ludzi – a inne nie są z natury przyjemne, lecz stają się nimi na skutek bądź zboczenia, bądź przyzwyczajenia, bądź wrodzonych wad, przeto można też wykryć trwałe dyspozycje odpowiadające każdemu z tych rodzajów rzeczy przyjemnych. Mam tu na myśli skłonności bestialskie. Wystąpiły one u owej kobiety-potwora, która miała rozcinać niewiasty brzemiennie i zjadać ich dzieci; albo w tym, co sprawia przyjemność zdziczałym ludom, mieszkającym nad Morzem Czarnym, które żywią się bądź surowym mięsem zwierzęcym, bądź mięsem ludzkim, bądź wreszcie pożyczają sobie nawzajem dzieci, by je zjadać na ucztach; na koniec w tym, co się opowiada o Falarisie”.

RZYM

*Graecia capta ferum victorem cepit et artis intulit/ agresti Latio*¹⁶⁰. Horacy jednym zdaniem tak trafnie opisał fakt, iż Rzymianie przejęli bardzo wiele z kultury i literatury Greków. Bizantyńczycy natomiast, chociaż sami siebie nazywali Rzymianami, nie korzystali z literatury rzymskiej¹⁶¹. Ze względu na brak znajomości łaciny opierali się na tekstach greckich. W związku z tym nie będę się szczegółowo przyglądać demonicom z antycznego Rzymu.

Lamia

Znana już z literatury greckiej Lamia pojawia się również w utworach rzymskich. Horacy w *Ars poetica* upomina, aby na scenie nie pokazywać aktu wyciągania z brzucha Lamii dziecka, które demonica pożarła na śniadanie - „neu pransae Lamiae **vivum puerum** extrahat alvo¹⁶²”. Starożytni uważali zatem, że jeśli Lamia zostanie złapana, można odzyskać zjedzone przez nią wcześniej, żywe (sic!) dzieci. Podobnie będzie w przypadku Gello, co pokażę w części pracy poświęconej tej demonicy.

Lamie występują również w *Metamorfozach* Apulejusza¹⁶³. Mianem tym autor określa jednak nie demonice, a więdmy o potężnych mocach¹⁶⁴. Były to dwie stare kobiety, Meroe i Pantia. Mimo niemłodego już wieku również uwodziły mężczyzn.

¹⁶⁰ Hor., Epist., II, 1, 156-157.

¹⁶¹ Por. L. Burgmann, „ΛΕΞΕΙΣ ΡΩΜΑΙΚΑΙ. Lateinische Wörter in byzantinischen Rechtstexten”, in: *Lexicographica Byzantina*, ed. by W. Hörandner and E. Trapp, Wien 1991, 61-79; A. Markopulos, „Roman Antiquarianism: Aspects of the Roman Past in the Middle Byzantine Period (9th-11th Centuries)”, in: *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London 21-26 August 2006*, London 2006, 277-97; N. Oikonomidés, *L'uniliguisme officiel de Constantinople Byzantine (VIIe-XIIe s.)*, „Σύμμεκτα” 1999, vol. 13.

¹⁶² Hor., Ars, 340.

¹⁶³ Apul. Met., 1, 17:

At ille, odore alioquin spurcissimi humoris percussus quo me Lamiae illae infecerant, vehementer aspernatur: „Apaga te” inquit „fetorem extremae latrinae”, et causas coepit huius odoris comiter inquirere.

¹⁶⁴ O Meroe, jednej z dwóch Lamii, Sokrates wypowiada się tak:

Strzygi

W artykule zatytułowanym *The Story of the Strix: Ancient*¹⁶⁵ Samuel Grant Oliphant zgromadził obszerny materiał dotyczący strzyg w literaturze klasycznej, a w szczególności - rzymskiej. Nie będę przytaczać wszystkich zamieszczonych tam fragmentów, tylko te, które uważam za istotne z punktu widzenia tej pracy (czyli mówiące o strzygach atakujących niemowlęta, a także potwierdzających, że demonice te żywiły się ludzkim mięsem/piły krew). Aby pokazać ciągłość tradycji, razem z tekstami łacińskimi zamieszczę też jeden tekst grecki.

Najwcześniejsza wzmianka o strzydze pojawia się w utworze *Ὀρνιθογονία* Boiosa. Fragment ten zachował Antoninus Liberalis w dwudziestej pierwszej księdze swojej *Μεταμορφώσεων συναγωγή*¹⁶⁶. Opowiedziana tam została historia Polyfonte. Kobieta ta padła ofiarą gniewu Afrodyty i Artemidy, urodziła dwóch synów (Agriosą i Oreiosą) ze "związku" z niedźwiedziem. Potomkowie jej okazali się okrutni – porywali i pożerali ludzi, czym rozgniewali samego Zeusa. Hermes miał im obciąć dłonie i stopy, jednak wstawił się za nimi Ares, od którego wywodził się ich ród. Dzięki swojemu boskiemu przodkowi straszni bracia wraz ze swoją matką zostali zamienieni w ptaki. Polyfonte przeobraziła się w *strix*:

I stała się Polyfonte strzygą, piszczącą nocą, bez pożywienia i picia, głowę mającą w dole, wierzchołki stóp natomiast w górze, wojnę i rozruchy ludziom oznajmującą¹⁶⁷.

Skrzydlate stworzenie zwisające głową w dół od razu kojarzy się z nietoperzem, który co prawda ptakiem nie jest, ale był nim według starożytnych¹⁶⁸. Oliphant z tego

„Saga” inquit „et divina, potens caelum deponere, terram suspendere, fontes durare, montes diluere, manes sublimare, deos infimare, sidera exstinguere, Tartarum ipsum inluminare.”

W tłumaczeniu Edwina Jędrkiewicza, Apulejusz, *Metamorfozy albo Złoty osioł*, I, 8, s. 31:

„Czarownica – odpowiedział – wiedźma, która potrafiłaby ci niebo ściągnąć na dół, ziemię w powietrzu zawiesić, bijące źródło zakamienić, góry roztopić, duchy zmarłych wywołać, bogów zewlec na ziemię, gwiazdy pogasić, a sam Tartar rozjaśnić!”

¹⁶⁵ S. G. Oliphant, *The Story of the Strix: Ancient*, TAPA 1913, vol. 44, s. 133-149.

¹⁶⁶ *Ἀντονίνου Λιβεράλις Μεταμορφώσεων συναγωγή, Πολυφόντη κα'*, s. 136-142.

¹⁶⁷ καὶ ἐγένετο Πολυφόντη μὲν στύξ φθεγγομένη νυκτός, ἄτερ σίτου καὶ ποτοῦ, τὴν κεφαλὴν ἔχουσα κάτω, τοὺς δὲ πόδας ἀκροῦς ἄνω, πολέμου καὶ στάσεως ἀνθρώποις ἄγγελος.

krótkiego opisu wypunktował jeszcze cztery fakty, które świadczą o tym, iż Polyfonte została zamieniona właśnie w nietoperza¹⁶⁹. W późniejszej literaturze strzygi wykazują się apetytem na ludzkie mięso i krew, w tej opowieści, jak zauważa Oliphant, cechy te zostały przeniesione na potomstwo Polyfonte (w ptasiej postaci jedynie na Agriosa)¹⁷⁰. O tym, iż strzygi wyjadają wnętrzności jeszcze żyjącym ofiarom wspomina Plaut w *Pseudolusie*¹⁷¹.

Quintus Serenus Sammonicus w swojej *Liber Medicinalis*, w rozdziale zatytułowanym *De infantibus dentibus vel strige inquietatis*, napisał:

„Ponadto, jeśli chłopców przypadkiem uciśnie złowroga/jadowita strzyga
cuchnąca, z sutków mleko wpuszczając w wysunięte wargi
- poucza zdanie Titinius - żeby czosnek zakładać (splatać?),
który starym zwyczajem w sławnych togatach [to] opisał¹⁷²”.

Togata Tytyniusza, o której wspomina Serenus, nie zachowała się niestety do naszych czasów. Najprawdopodobniej była najstarszym rzymskim utworem, w którym strzygi pojawiły się jako demonice szkodzące dzieciom. Autor pisze, że karmiły niemowlęta swoim mlekiem. Tak samo miała postępować babilońska Lamasztu. Oliphant wskazuje na związek strzyg z Gello, co potwierdzają teksty późnogreckie i bizantyńskie¹⁷³ (np. Pseudo-Jana z Damaszku; *Stringla* to także jedno z imion demonicy z listy, którą Gello wyjawia świętemu Sisinniosowi).

Strzygi z tego fragmentu są ewidentnie ssakami – Oliphant uważa, że nietoperzami¹⁷⁴. Tytyniusz miał dowodzić, że ochronę przed nimi daje czosnek. Roślina

¹⁶⁸ Por. Plinius, *Naturalis historia*, XI, 134; XI, 232.

¹⁶⁹ S. G. Oliphant, *The Story of the Strix*, s. 135.

¹⁷⁰ *Ibidem*, s. 135.

¹⁷¹ Plautus, *The Little Carthaginian*, *Pseudolus*, *The Rope*, ed. with an English translation by P. Nixon, vol. IV, Cambridge (Ma.) - London 1980, s. 232:

ei homines cenas ubi coquunt, cum condiunt,
non condimentis condiunt, sed strigibus, 820
vivis convivis intestina quae exediunt.

¹⁷² Q. Serenus Sammonicus, *Liber Medicinalis*:

Praeterea si forte premit strix atra puellus
Virosa immulgens exertis ubera labris,
Alia praecepit Titini sententia necti,
Qui veteri claras expressit more togatas.

¹⁷³ S. G. Oliphant, *The Story of the Strix*, s. 136-137.

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 136.

ta, jak powszechnie wiadomo, ma mieć właściwości odstrasżające wampiry. Co prawda w powyższym tekście nie ma mowy o tym, że strzygi wysysają z dzieci krew czy siły witalne, jednak w utworach późniejszych takie wzmianki będą się pojawiać. Możliwe, że strzygi i Gello były niejako prototypami wampirów, które z kolei, w kulturze popularnej, powiązane są z nietoperzami.

U Owidiusza¹⁷⁵ pojawia się opis skrzydlatych demonów kobiecych, które nocą polują na dzieci, porywają je i rozszarpują. Zachowują się więc jak lamie, jednak autor używa na ich określenie słowa *striges*. Poeta opisuje również wygląd niemowlęcia po ataku strzyg.

„Są żarłoczne skrzydlate istoty, nie te, które posiłków Fineusa
usta pozbawiały¹⁷⁶, lecz od nich wywodzą swój ród:
wielka głowa, wylupiaście ślepie, paszcza gotowa do grabieży;
pióra pokryte szarością, szpony haczykowate;
nocą latają, tropiąc chłopców pod nieobecność piastunki,
i kalają ciała porwane ze swoich kołyszek.
Podobno rozszarpują dziobami wnętrzości ssących mleko
i pełne krwi wypitej mają gardziele.

¹⁷⁵ P. Ovidius Naso *Fasti*, 6, 131n:

*sunt avidae volucres, non quae Phineia mensis
guttura fraudabant, sed genus inde trahunt:
grande caput, stantes oculi, rostra apta rapinis;
canities pennis, unguibus hamus inest;
nocte volant puerosque petunt nutricis egentes,
et vitiant cunis corpora rapta suis;
carpere dicuntur lactentia viscera rostris,
et plenum poto sanguine guttur habent.
est illis strigibus nomen; sed nominis huius
causa quod horrendum stridere nocte solent.
sive igitur nascuntur aves, seu carmine fiunt
neniaque in volucres Marsa figurat anus,
in thalamos venere Procae. Proca natus in illis
praeda recens avium quinque diebus erat,
pectoraque exsorbent avidis infantia linguis;
at puer infelix vagir opmque petit.
territa voce sui nutrix accurrit alumni
et rigido sectas invenit ungue genas.
quid faceret? color oris erat, qui frondibus olim
esse solet seris, quas nova laesit hiems.*

¹⁷⁶ Harpie.

Nazywa się je strzygami; lecz imienia tego
 przyczyną jest to, iż nocą zwykły piszczeć¹⁷⁷.
 Czy zatem rodzą się jako ptaki, czy przez zaklęcie stają się [nimi]
 i urok starej czarownicy¹⁷⁸ w skrzydlate istoty je przekształcił,
 dostały się do sypialni Proki. W niej Proka,
 mający pięć dni, był świeżym łupem dla ptaków,
 z piersi dziecięcej zachłannymi jęzorami krew wysysają;
 chłopiec nieszczęsny kwiląc o pomoc prosi.
 Przerażona krzykiem swojego wychowanka przybiegła piastunka,
 i srogim szponem naznaczone policzki ujrzała.
 Cóż miała zrobić? Kolor [jego] ust/twarzy był taki, jak liści niegdyś
 zwykł być późnych, których wczesna zima dotknęła”.

Strzygi te, choć są krwio pijcami, mają pióra, co nie pasowałoby do ich wizerunku jako nietoperzy, aczkolwiek, jak już wspominałam, starożytni uważali te ssaki za ptaki, które oczywiście pokryte są pierzem. Oprócz tego jednego szczegółu opis Owidiusza pasuje do nietoperzy – wielka głowa, wyłupiaste oczy, paszcza „gotowa do grabieży”, haczykowate szpony oraz szary kolor. Zwierzęta te mają pysk przystosowany do szybkiego działania¹⁷⁹, a ich sierść jest najczęściej szara lub brązowa¹⁸⁰. Nietoperze używając podczas lotu zdolności echolokacji wysyłają ultradźwięki, które dla ludzkiego ucha brzmią jak syczenie czy piszczenie (*stridere nocte solent*).

Owidiusz pisze, że strzygi rozszarpują wnętrzności swych ofiar, co pokrywa się z informacjami we wcześniej przytaczanych tekstach. Atakują chłopców, jak u Tytyniusza. Wysysają krew używając w tym celu języków (*avidis linguis*) – tak samo robią nietoperze wampiry¹⁸¹.

¹⁷⁷ Owidiusz wywodzi nazwę *striges* od czasownika *stridere*, niestety w tłumaczeniu na język polski nie da się oddać podobieństwa tych słów.

¹⁷⁸ *Marsa anus* - stara kobieta z plemienia Marsów zamieszkujących środkową Italię, znanych jako czarownicy.

¹⁷⁹ Oliphant pisze: „the muzzle, teeth, and entire manducatory apparatus of the bat is adapted to quick and effective work”. *The Story of the Strix*, s. 141.

¹⁸⁰ *Ibidem*, s. 141.

¹⁸¹ E. Miller, *Bats, Vampires & Dracula*, Newsletter of the Florida Bat Conservation Centre, 1998. Artykuł zamieszczony na stronie internetowej http://www.ucs.mun.ca/~emiller/bats_vamp_drac.html dostęp 28.09.2014.

Wyjątkowa historia o strzygach zamieszczona została w *Satyrykonie*¹⁸². Odmienność jej polega na tym, iż demonice porwały **zmarłe z przyczyn naturalnych** dziecko, a nie, jak zwykle, żywe – aby je rozszarpać i pożreć. Co więcej, w miejsce martwego chłopca podłożyły kukłę ze słomy¹⁸³. Być może „niekanoniczność” opowieści związana jest z tym, iż opowiada ją w trakcie uczty Trymalchion, który, jak wiadomo, erudycją nie grzeszył i przeinaczał różne historie.

O strzygach wspomina także Pliniusz Starszy¹⁸⁴:

„Sutki mają tylko te samice, które są w stanie podnieść do nich swoje potomstwo. Zwierzęta jajorodne ich nie posiadają; jedynie żyworodne mają mleko. Z ptaków – tylko nietoperz. Uważam bowiem, że opowieści o tym, że strzygi mleko ze swoich sutków wpuszczają w wargi noworodków, są zmyślane. Już od dawna strzyga zaliczana była do przeklętych, ale nie sądzę, żeby było pewne, który to z ptaków”.

Fragment ten potwierdza przekonanie starożytnych o tym, że nietoperz był ptakiem. Pliniusz *expressis verbis* pisze o tym, że historie o strzygach karmiących swoim mlekiem małe dzieci uważa za nieprawdziwe. Używa przy tym niemal

¹⁸² C. Petronius, *Satiricon Liber*, LXIII:

„Cum adhuc capillatus essem, nam a puero vitam Chiam gessi, ipsimi nostri delicatus decessit, mehercules margaritum, zacritus et omnium numerum. Cum ergo illum mater misella plangeret et nos tum plures in tristimonio essemus, subito strigae stridere coeperunt; putares canem leporem persequi. Habebamus tunc hominem Cappadocem, longum, valde audaculum et qui valebat: poterat bovem iratum tollere. Hic audacter stricto gladio extra ostium procucurrit, involuta sinistra manu curiose, et mulierem tanquam hoc loco — salvum sit, quod tango! — mediam traiecit. Audimus gemitum, et — plane non mentiar — ipsas non vidimus. Baro autem noster introversus se proiecit in lectum, et corpus totum lividum habebat quasi flagellis caesus, quia scilicet illum tetigerat mala manus. Nos cluso ostio redimus iterum ad officium, sed dum mater amplexaret corpus filii sui, tangit et videt manuciolum de stramentis factum. Non cor habebat, non intestina, non quicquam: scilicet iam puerum strigae involaverant et supposuerant stramenticium vavatonem. Rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciae, sunt Nocturnae, et quod sursum est, deorsum faciunt. Ceterum baro ille longus post hoc factum nunquam coloris sui fuit, immo post paucos dies freneticus periit.”

¹⁸³ Sugerowano też, że strzygi nie podłożyły kukły, lecz ciało chłopca pozbawione płynów i organów. Wyraz *vavato* to hapax legomenon. Por. *Carna, Proca and the Strix*, s. 320.

¹⁸⁴ Plinius, *Naturalis Historia*, XI, 232:

(...) sed ne feminae quidem in pectore nisi quae possunt partus suos attollere. ova gignentium nulli; nec lac nisi animal parienti. volucrum vespertiloni tantum. fabulosum enim arbitror de strigibus ubera eas infantium labris immulgere. esse in maledictis iam antiquis strigem convenit, sed quae sit avium constat non arbitror.

identycznej frazy, jaka pojawia się u Serenusa cytującego Tytyniusza, co sugeruje, że Pliniusz znał wspomnianą togatę.

PODSUMOWOWANIE

Jak pokazują przedstawione w tym rozdziale teksty, w każdej z wymienionych kultur istniały demonice, które krzywdziły małe dzieci i ich matek, jak również takie, które uwodziły i kusiły mężczyzn. Występowały w podobnych miejscach, dzieliły także pewne cechy wyglądu oraz zdolności polimorfii.

Zainspirowana artykułem Irene Sorline *Striges et Geloudes. Histoire d'une croyance et d'une tradition*¹⁸⁵, postanowiłam zebrać wnioski z niniejszego rozdziału w formie tabeli, co pozwoli w jednym miejscu pokazać najważniejsze informacje na temat demonic starożytnych.

imię	wygląd	miejsce działania	działalność
Lamasztu	- naga kobieta z długimi, rozpuszczonymi włosami - wiele cech zwierzęcych: twarz suki/lwicy lub wręcz postać wilczycy, zęby psa, pazury orła, boki pantery - uskrzydłona - gorejący płomień	- ludzkie domy	- krzywdzenie młodych kobiet, kobiet w ciąży, w połogu, po urodzeniu - krzywdzenie dzieci - wywoływanie gorączki
Lilitu	- uskrzydłona	- pustynia i przestrzeń otwarta	- uwodzenie mężczyzn, rodzenie upiornych dzieci
Ardat-lili	- młoda dziewczyna - uskrzydłona	- przestrzeń otwarta - ludzkie domy	- uwodzenie mężczyzn
Lilith	- piękna kobieta z długimi, czarnymi (lub rudymi) włosami - uskrzydłona - zdolność polimorfii - pół kobieta, pół ogień	- Morze Czerwone - pustkowia - ludzkie domy (zwłaszcza sypialnie)	- uwodzenie mężczyzn (czasem również mordowanie ich) - kradzież nasienia (w celu prokreacji demonów) - duszenie dzieci we śnie
Naamah	- piękna kobieta - zdolność polimorfii		- uwodzenie mężczyzn - duszenie dzieci we śnie
Lamia	- piękna kobieta - zdolność polimorfii	- przestrzeń otwarta	- uwodzenie mężczyzn - porywanie i mordowanie dzieci - uprawianie czarów
Empuza	- zdolność polimorfii	- przestrzeń otwarta	- uwodzenie mężczyzn
Mormo(lyke)	- zdolność polimorfii		- straszenie dzieci
Strzygi	- nietoperze/ptaki - sowy	- ludzkie domy	- krzywdzenie dzieci

¹⁸⁵ I. Sorline, *Striges et Geloudes*, s. 430.

ROZDZIAŁ II - DEMONICE W *TESTAMENCIE SALOMONA*

WPROWADZENIE

W 1922 roku Chester Charlton McCown opublikował tekst *Testamentu Salomona*¹⁸⁶ razem z obszernym wprowadzeniem. Edycja McCowna nie była pierwsza¹⁸⁷, ale - w porównaniu do innych - najpełniejsza, i taka pozostaje do dziś, ponieważ autor opracował jedenaście manuskryptów, a kolejne dwa zamieścił w dodatku. Spośród rękopisów zawierających *Testament Salomona* wyłonił trzy grupy tekstów – recenzje (recensions): A, B i C. Do rodziny A należą trzy, do B – dwa manuskrypty. Teksty rodziny C stanowią najliczniejszą grupę – pięć manuskryptów.

C jest najpóźniejszą z rodzin rękopisów *Testamentu Salomona*, pochodzi prawdopodobnie z XII-XIII wieku¹⁸⁸. Jej tekst bazuje na recenzji B, jednak można w nim znaleźć sporą liczbę motywów, które nie są obecne w rodzinach A i B, co da się zauważyć chociażby w epizodzie przedstawiającym rozmowę Salomona z Onoskelis. Manuskrypty z grupy C zawierają niestety wiele błędów, co często powoduje trudności przy tłumaczeniu tekstu – począwszy od pojedynczych literówek¹⁸⁹, które zmieniają znaczenie słów i sprawiają, że tekst przestaje być spójny i momentami traci sens. Wystarczy porównać opowieści, w których król przyzywa Onoskelis (rec. A i B) – Onoskelu (rec. C). Do końcówki accusativu singularis deklinacji 3 dodawane jest n efelkystikon – gunaikan, kulikan. Poza błędami występującymi w manuskryptach z rodziny C, brakuje w nich też pewnych fragmentów tekstu.

Oprócz wymienionych trzech grup manuskryptów oraz rękopisów umieszczonych w dodatku, McCown analizuje również jeden manuskrypt, oznaczony

¹⁸⁶ C. C. McCown. *The Testament of Solomon*, Wszystkie zamieszczone w niniejszym tekście tłumaczenia fragmentów *Testamentu* opracowałam na podstawie tego wydania.

¹⁸⁷ Przed McCownem edycji manuskryptów zawierających tekst *Testamentu Salomona* podjęli się: Fleck (1837); Fürst (1844); Migne (PG), w zasadzie reprint Flecka, dodał TS do pism Pselloso (1864); Istrin (1898); Por. McCown, *The Testament of Solomon*, s. 28-30, 127.

¹⁸⁸ C. C. McCown, *The Testament of Solomon*, s. 108.

¹⁸⁹ Przykładowo – w opisie Onoskelu-Onoskelis zamiast κνημαι ήμιόνου występuje κτήμαι ήμιόνου.

jako D, nie należący do żadnej rodziny. Nie zawiera on bowiem tekstu *Testamentu Salomona* sensu stricto, lecz Salomonową biografię. Rękopis D podaje rozbudowaną formę historii, która stała się kanwą dla autora „prawdziwego” *Testamentu*¹⁹⁰.

Akcja *Testamentu Salomona* rozgrywa się w czasach króla Salomona, czyli w X w. p. Chr., aczkolwiek pojawiają się w tekście wzmianki o wydarzeniach, które miały miejsce w I w. po Chr. - na przykład w przepowiedniach demonów. Najstarszy zachowany manuskrypt pochodzi z XV wieku po Chr., jednak na podstawie analizy języka oraz treści McCown dowodzi, że traktat powstał pomiędzy 100 a 400 rokiem po Chrystusie, przypuszczalnie na początku III wieku¹⁹¹.

Testament napisano w koine¹⁹². Pod względem języka i stylu jest bardzo podobny do greckiego Nowego Testamentu¹⁹³. Kwestia autorstwa *Testamentu* jest sporna, ale najbardziej prawdopodobna jest teza, iż został napisany przez chrześcijanina greckiego pochodzenia¹⁹⁴. Dzieło to jest niezwykle synkretyczne, łączy bowiem elementy wierzeń i/lub kultury różnych cywilizacji - judaizmu, chrześcijaństwa, starożytnego Egiptu, Mezopotamii.

Kolejną ciągle nierozwiązaną sprawą dotyczącą powstania *Testamentu Salomona* jest kwestia pochodzenia traktatu. Uczeni do dziś nie są zgodni co do miejsca, w którym ów tekst napisano. Rozważa się cztery możliwości – Babilonię, Azję Mniejszą, Egipt oraz Palestynę¹⁹⁵.

¹⁹⁰ McCown pisze: “(...) D in its present form cannot have been the basis of the *Test*. It occasionally shows a fuller, secondary text (...) MS D represents a revision of the work that formed the original of the *Test*.” (*The Testament of Solomon*, s. 32).

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 106-108. Obszernie o hipotezach dotyczących datowania *Testamentu Salomona* por. D. C. Duling, *The Testament of Solomon*, s. 940-943.

¹⁹² C. C. McCown, *The Testament of Solomon*, s. 43.

¹⁹³ *Ibidem*, s. 40.

¹⁹⁴ *Ibidem*, s. 108-109.

¹⁹⁵ Szerzej na ten temat por. D. C. Duling, *The Testament of Solomon*, s. 943-944.

TRADYCJA MANUSKRYPTÓW TESTAMENTU SALOMONA - RODZINY

Rodzina A:

MS H - Holkham Hall, Norfolk, No. 99, XV w.

MS I - Paris Bibliotheque Nationale, supplement grec, No. 500, XVI w.

MS L - Harleian MSS, British Museum, No. 5596, XV w.

Rodzina B:

MS P - Paris, Bibliotheque Nationale, Anciens fonds grecs, No. 38
(Colbert 4895), XVI w.

MS Q - Andreas Convent, Mt Athos, No. 73, XV w.

(**MS N** – Jerusalem, Library of the Greek Patriarchate, Sancti Saba, No. 422,
XV lub XVI w.)

Rodzina C:

MS S - Vienna, codex philos. graec. 108, XVI w.

MS T - oznaczenie McCowna dla 3 fragmentów z **MS L**

MS U - Milan, Ambrosian Library, No. 1030, XVI w.

MS V - Bologna, Library of the University, MS No. 3632, XV w.

MS W - Paris Bibliotheque Nationale, Anciens fonds grecs, No. 2419, XV w.

Poza rodzinami: **MS D** - Dionysius Monastery, Mt Athos, No. 132, fol. 367-374,
XVI w.

Duling w swojej systematyce umieszcza manuskrypt N przed P i Q¹⁹⁶, ponieważ McCown uważał, że w wielu wypadkach MS N jest bliższy oryginałowi, niż MS P¹⁹⁷.

Od czasu ukazania się w 1922 r. *Testamentu Salomona* w wydaniu McCowna światło dzienne ujrzał jeszcze jeden manuskrypt oraz jeden fragment¹⁹⁸. Pierwszy z nich, rękopis *Bibliotheque Nationale 2011*, opublikowany został w 1927 r. w zbiorze tekstów powiązanych z Salomonem, w tomie pod redakcją Armanda Delatte - *Anecdota Atheniensia I*¹⁹⁹.

¹⁹⁶ D. C. Duling, *The Testament of Solomon*, s. 938.

¹⁹⁷ C. C. McCown, *The Testament of Solomon*, s. 113.

¹⁹⁸ K. Preisendanz, *Ein Wiener Papyrusfragment zum Testamentum Salomonis*, „Eos” 48 (1956), s. 161-67.

¹⁹⁹ A. Delatte, *Anecdota Atheniensia I*.

GATUNEK LITERACKI *TESTAMENTU SALOMONA* I FUNKCJE TEKSTU

Testament Salomona cieszył się popularnością także w Bizancjum²⁰⁰ i jest jednym z głównych źródeł wiedzy o demonologii bizantyńskiej²⁰¹. McCown na początku wprowadzenia do swojej rozprawy pisze:

„*Testament Salomona* jest kombinacją opowieści ludowych oraz *vademecum* czarodzieja. (...) Jest to product tych trzech pseudonauk, które przyniosły ludzkości więcej zawiedzionych nadziei i podłego przerażenia niż jakiegokolwiek inne: astrologii, demonologii i magii”.²⁰²

Testament Salomona jest bez wątpienia pismem pseudoepigraficznym, a jego twórca przypisał autorstwo Salomonowi, aby nadać swemu tekstowi powagę i wiarygodność, ponieważ, jak już wspomniałam, król uważany był w czasach późnego antyku za wyśmienitego egzorzystę. Utwór ten zawiera informacje o Salomonie, które znajdują się też w Piśmie Świętym, jednakże autor manipuluje tym materiałem, aby jego dzieło było bardziej autentyczne. *Testament Salomona* należy do literatury, którą dziś określilibyśmy mianem „fiction” i posiada motywy i cechy z innych tekstów – hagiografii, noweli etc.

Chociaż nie jest możliwe zidentyfikowanie autora *Testamentu*, to jednak prostsze jest określenie jego gatunkowej przynależności. Może w tym pomóc nawet sam grecki tytuł utworu, Διαθήκη Σολομῶντος, jak również fakt, iż narracja utrzymana jest w pierwszej osobie. Te dwa elementy pozwalają umieścić ów tekst w tradycji gatunku literackiego zwanego **testamentem**, którego najpopularniejszym przedstawicielem jest *Testament dwunastu patriarchów*²⁰³. Ugruntował się on w epoce hellenistycznej²⁰⁴,

²⁰⁰ R. P. H. Greenfield pisze: “[*Testament of Solomon* was] mentioned as being in use, both in a letter of Patriarch Anastasios I written in the period 1303-5 and in the records of a trial before the patriarchal court in 1370.” (R. P. H. Greenfield, *Contribution to the Study of Palaeologan Magic*, in *Byzantine Magic*, ed. H. Maguire, Washington 1995, p.129).

²⁰¹ A. Delatte, Ch. Jossier and *Contribution à l'étude de la démonologie Byzantine*, s. 207.

²⁰² C. C. McCown, *The Testament of Solomon*, s. 1.

²⁰³ H. W. Hollander, M. De Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden 1985.

a inspiracją do jego powstania były mowy wygłaszane na łożu śmierci, znajdujące się w Starym Testamencie²⁰⁵. Cechą dystynktywną tego rzadkiego gatunku jest zawarta w nim mowa, najczęściej adresowana przez ojca do syna/synów lub przez przywódcę do swojego następcy albo ludu, w obliczu zbliżającej się śmierci wygłaszającego. Na schemat testamentu²⁰⁶ składają się trzy podstawowe elementy, a mianowicie:

- a) etyczne napomnienie
- b) retrospektywna narracja o życiu patriarchy (trzecioosobowa)
- c) przepowiednia dotycząca przyszłości

aczkolwiek w niektórych testamentach występują jedynie dwa z nich²⁰⁷.

Testament Salomona rozpoczyna trzecioosobowa narracja, lecz bardzo szybko przechodzi ona w narrację pierwszoosobową. Tekst ten nie zawiera etycznego napomnienia, ale znajdują się w nim przepowiednie odnoszące się do przyszłości. Motyw wieszczona występuje m.in. w epizodzie o Enepsigos²⁰⁸; po rozmowie z demonią pojawia się wzmianka o późniejszym spisaniu testamentu:

„A ja, Salomon, usłyszawszy to, wielbiłem Boga i dziwiąc się mowom demonów, aż do czasu ich spełnienia nie wierzyłem im [demonom] i nie ufałem w to, co mówią.

²⁰⁴ Nt. testamentów por. J. J. Collins, *Testaments*, [w:] E. Schürer, *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D.135)*, A New English Version Revised and Edited By G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, vol. III, part 2, Edinburgh 1987, s. 325-355.

²⁰⁵ E.g. Jakuba – Rdz 49, Mojżesza – Pwt 33, Jozuego – Joz 23-24, Samuela – 1Sam 12, Dawida – 1Krl 2, 1-9, 1Krn 28-29.

²⁰⁶ Na podstawie *Testamentu dwunastu patriarchów*, aczkolwiek Collins pisze, że wyodrębnianie testamentu jako gatunku jest kwestią sporną. Por. E. Schürer, *The History*, s. 325.

²⁰⁷ E. Schürer, *The History*, s. 326.

²⁰⁸ „8. I przepowiedziała mi demonica mówiąc: „Te rzeczy ty, królu Salomonie, nam czynisz. Po pewnym czasie rozpadnie się twoje królestwo i wkrótce, w odpowiednim [czasie] rozpadnie się ta świątynia i będzie prześladowana cała Jerozolima za sprawą króla Persów, Medów i Chaldejczyków; i budynek tej świątyni, którą ty budujesz, będzie służyć bogom. 9. Po tych [wydarzeniach] i wszystkie naczynia, w których nas uwięziłeś, będą niszczone rękami ludzi i wtedy my uwolnimy się w wielkiej ilości <mocy> z wszystkich stron i rozpierzchniemy się po świecie. 10. I będziemy się błąkać po całym świecie, aż do bardzo stosownej chwili, kiedy syn Boży zostanie rozpięty na drzewie. I już nie narodzi się taki król, równy jemu, poskromiciel nas wszystkich, którego matka nie obcowała z mężczyzną. 11. I któż zdobędzie tę moc przeciw duchom, jeśli nie on właśnie? Którego pierwszy diabeł będzie usiłował wystawić na próbę i nie będzie miał wpływu na tego, którego liczba imienia 644, który jest Emanuelem. 12. Dlatego też, królu Salomonie, żaden z ciebie pożytek i policzone i bezużyteczne twoje lata, a twoje królestwo zostanie oddane twemu niewolnikowi.” *Testament Salomona*, XV, 8-12.

Kiedy zaś spełniły się [przepowiednie], wtedy zrozumiałem i w [obliczu] śmierci mojej napisałem ten testament dla synów Izraela i dałem im, aby poznali moce demonów i ich postaci i imiona ich aniołów, dzięki którym demony są ujarzmiane²⁰⁹”.

Powyższy fragment *Testamentu expressis verbis* przekonuje, iż utwór ten przynależy do wspomnianego już gatunku poprzez bezpośrednie użycie jego nazwy (διαθήκη) w kontekście bliskiej śmierci bohatera. Podkreślona jest w nim też waga przepowiedni wygłoszonych Salomonowi przez poszczególne demony. Jednak kompozycja *Testamentu Salomona* odbiega zupełnie od wymogów formalnych, jakie narzuca omawiany gatunek. Collins pisze, że traktat jedynie powierzchownie go przypomina²¹⁰.

Treścią traktatu jest wiedza z zakresu demonologii ujęta w formę dialogów pomiędzy Salomonem a demonami. Przeważnie złe duchy są najpierw opisywane, po czym król wypytuje je o ich imiona, zodiakalne miejsce zamieszkania, sposób, w jaki szkodzą ludziom, a także o imię anioła, który może je poskromić. Na koniec Salomon przydziela demonom jakieś zadanie przy budowie Świątyni.

Pablo A. Torijano określa schemat rozmów Salomona z demonami mianem formuły „kim jesteś?” i dowodzi, że była ona powiązana z królem już od pierwszego wieku po Chr. Pierwszymi tekstami, w których pojawia się owa formuła egzorcyzmu są apokryficzne psalmy zachowane na jednym ze zwojów z Qumran, a mianowicie, znalezionym w jedenastej jaskini, 11QPsApa²¹¹. Oprócz trzech psalmów

²⁰⁹ *Testament Salomona*, XV, 13-14.

²¹⁰ „The *Testament of Solomon* bears only superficial to the genre. In 15:14 Solomon says that he wrote this testament before his death so that the Israelites might know the powers of the demons and their shapes, and the names of the angels by which the demons are defeated. Again in the final chapter (26:8) Solomon declares that he wrote that testament (ταύτην μου διαθήκη) so that those who hear it might pray, attend to the last things and find grace forever. However, the usual testamentary framework, describing the occasion and concluding with the death, is missing. The narrative begins in the third person and slides into the first person without formal notice. There is only a very small hortatory component, in the negative example of Solomon's lust and idolatry. In its present form the work is clearly Christian and dates from about third century C.E. Some of the narrative sections may be Jewish in origin and date from the first century C.E., but the presentation of the work as a testament is a later development.” Por. Collins, *Testaments*, w: E. Schürer, *The History*, s. 327.

²¹¹ J. P. M. van der Ploeg, *Un petit rouleau de psaumes apocryphes (11QPsApa)* [w:] *Tradition und Glaube: das frühe Christentum in seiner Umwelt: Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*, ed. G. Jeremias et al., Göttingen 1971, s. 128-139.

apokryficznych zawiera on jeden kanoniczny - Psalm 91²¹², który potwierdza egzorcyistyczne treści całego zwoju, ponieważ, według tradycji rabinistycznej, stosowany był przy praktykach egzorcyistycznych²¹³. Na podstawie analiz paleograficznych stwierdzono, że rękopis pochodzi z około 50 – 70 r. przed Chr., niestety stan, w jakim się zachował nie jest najlepszy, przez co uniemożliwia dokładne przestudiowanie zwoju.

Najmniej (jedynie pojedyncze słowa) zachowało się z pierwszego apokryficznego psalmu, niemniej jednak są to wyrazy w danym kontekście bardzo ważne i pozwalają przypuszczać, iż cały zwój ma wydźwięk egzorcyistyczny. Słowa, które da się odczytać, to: „smok”, „demony” i „egzorcyzmować”²¹⁴. Drugi niekanoniczny psalm przetrwał w lepszym stanie, dzięki czemu mógł zostać zrekonstruowany. Jedynym wyrazem nie wymagającym odtworzenia było imię Salomona, a na samym początku utworu pojawia się informacja o tym, że autorem jest Dawid. Torijano proponuje uzupełnienie lanki w sposób, z którego wynika, że Salomon otrzyma moc wypędzania demonów jako spadkobierca Dawida. Na podstawie fragmentu z Pierwszej Księgi Samuela²¹⁵, Hebrajczycy uważali, że Dawid posiadał moc odpędzania demonów przy pomocy gry na cytrze:

„Odtąd kiedy tylko zły duch, zesłany przez Boga, opanowywał Saula, Dawid brał cytrę i grał na niej. To przynosiło Saulowi ulgę: król uspokajał się i zły duch odstępował od niego”²¹⁶.

²¹² Nt. zwoju 11QPsA por. P. A. Torijano, *Solomon, the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, Leiden 2002, s. 43-53.

²¹³ J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPsA)* w: *Discoveries in the Judaean Desert 4*, Oxford 1965, s. 91-93; idem, *The Dead Sea Psalm Scroll*, Ithaca, NY 1967, s. 134-137. Za: Torijano, *Solomon*, s. 47; B. Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, Leiden 1994, s. 228; D. C. Duling, *Solomon, Exorcism, and the Son of David*, „The Harvard Theological Review” 1975, vol. 68, s. 239.

²¹⁴ P. A. Torijano, *Solomon*, s. 47.

²¹⁵ 1Sam 16, 14-23. Fragment ten opowiada o tym, jak zły duch opętał Saula, a słudzy króla szukali muzyka, który ukołby cierpienia opętanego i w końcu przyprowadzili Dawida na królewski dwór.

²¹⁶ 1Sam 16, 23; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opr. Zespół Biblistów Polskich, Częstochowa 2009, s. 538.

W dalszej części drugiego psalmu występuje wspomniana już egzorcyistyczna formuła „kim jesteś?”, aczkolwiek nie w tak rozbudowanej wersji, jak w *Testamencie Salomona*. Torijano przypuszcza, że zarówno traktat, jak i teksty z Qumran zaczerpnęły tradycję egzorcyistyczną powiązaną z Salomonem oraz formułą z jednego wspólnego źródła lub, co bardziej prawdopodobne, że tradycja ta była rozpowszechniona w kulturze żydowskiej przynajmniej od I w. przed Chr.

Chociaż sam Salomon nie pojawia się w tekście trzeciego psalmu ze zwoju 11QPsApa, to występuje w nim jednak formuła i to w dość rozbudowanej formie - zawiera cztery elementy ze struktury znanej z *Testamentu Salomona*: a) pytanie „kim jesteś?”, b) opis demona, c) groźbę uwięzienia go, d) retoryczną inwokację do anioła²¹⁷. Autorstwo psalmu przypisane jest w manuskrypcie Dawidowi, przypuszczalnie dlatego, iż najprawdopodobniej odgrywał on istotną rolę w pismach sekty z Qumran²¹⁸.

Dowodów dla potwierdzenia hipotezy, że *Testament Salomona* był stosowany jako podręcznik dla egzorcyistów dostarcza pewien grecki tekst znajdujący się w manuskrypcie MS 825 z Biblioteki Narodowej w Atenach²¹⁹. Tekst ten zatytułowany jest Ἑτέρα, τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας τοῦ μεγάλου. Chociaż powstanie manuskryptu datowane jest na XVIII w., to jednak sam tekst jest o wiele starszy, o czym świadczy fakt, iż został napisany w kotwicy²²⁰.

Rozkazuję wam, wszystkie złe i nieczyste duchy, wspomniane w Testamencie króla Salomona, w imię Pana Zastępów²²¹, abyście już więcej nie mogły wstąpić w służbę Bożego takiego a takiego. Zaklinam cię zły duchu zwany Ornasem, demonie miłości erotycznej²²², którego może powstrzymać archanioł Michał, odejdz od służby Bożego takiego a takiego. Rozkazuję ci, Belzebubie, władco demonów, który sprawiasz, że ludzie oddają cześć demonom, który rezydujesz na wieczornej gwiazdzie, którego może

²¹⁷ Por. P. A. Torijano, *Solomon*, s. 52.

²¹⁸ *Ibidem*, s. 52.

²¹⁹ Ms 825 of The National Library of Athens, ff. 6v-13, w: A. Delatte, *Anecdota Atheniensia I*, s. 230-238.

²²⁰ P. A. Torijano, *Solomon*, s. 65.

²²¹ Σαβαώθ.

²²² Ἐρωτοδαίμων.

pokonać wszechmogący Bóg i Eloith²²³, wielkie imię Jego mocy, odejść od służby Bożego takiego a takiego. Zaklinam cię, zła demonico²²⁴, nazywana Onoschelidą, [będąca] duchem ucieleśnionym, czatująca na ziemi i mająca kryjówki²²⁵ w skałach i w jaskiniach, i w wąwozach, która obcujesz z mężczyznami z powodu wyglądu, jako że uważają [cię] za kobietę, którą może powstrzymać święty Iel²²⁶ Pana naszego Jezusa Chrystusa, odejść od służby Bożego takiego a takiego.

Już na samym początku powyższego fragmentu autor tekstu odwołuje się do *Testamentu Salomona* (wcześniej w tekście pojawia się również wzmianka o pierścieniu Salomona). Wygląda na to, że wykorzystał teoretyczne wskazówki zawarte w traktacie do napisania formy, która będzie miała zastosowanie bardziej praktyczne – lektura tekstu nie pozostawia żadnych wątpliwości odnośnie jego natury i celu, w jakim miał być wykorzystany – jest to egzorcyzm.

Wszystkie trzy demony, których imiona w nim się pojawiają, występowały w *Testamencie Salomona* dokładnie w tej samej kolejności: Ornias, Belzebub i Onoskelis. Jednak w porównaniu do traktatu fragmenty dotyczące poszczególnych demonów w egzorcyzmie zostały skrócone praktycznie do minimum. Najmniej informacji tekst ten zawiera na temat Orniasa, a mianowicie, że jest to demon miłości erotycznej i może być zwyciężony przez archanioła Michała. Autor egzorcyzmu wykazał się inwencją twórczą, ponieważ rzeczownik zastosowany przez niego na określenie demona miłości erotycznej, ἐρωτοδαίμων, nie występuje w *Testamencie Salomona*. Interesujący jest również fakt, iż w egzorcyzmie jako poskromiciel Orniasa został ukazany, jak już wspomniałam, akurat archanioł Michał, ponieważ w *Testamencie* funkcję tę pełni archanioł Uriel. Jednakże McCown w aparacie

²²³ Elohi jest piątą z hierarchii anielskich odpowiadających dziesięciu imionom boskim; także anioł przywoływany w egzorcyzmach ognia oraz podczas Salomonowych obrzędów magicznych, w modlitwie mistrza ceremonii [...]. G. Davidson, *Słownik aniołów w tym aniołów upadłych*, tł. J. Ruszkowski, Poznań 2003, s. 112.

²²⁴ W tekście: δαιμόνιον πονηρὸν τὸ Θήλεια καὶ ἐγκυόμενον. W słowniku LSJ ἐγκυέομαι – *to be borne in the womb*, a w patrystycznym – ἐγκυέω – *engender*; brakuje „ε” lub kontrakcji, ale innej możliwości etymologii chyba nie ma. Jak zatem przełożyć to participium – ducha zrodzony? Torijano pomija je w swoim tłumaczeniu. Jeśli tłumaczenie „duchu/demonie zrodzony” jest poprawne, to owo wyrażenie jest prawdopodobnie odwołaniem do mitologii, według której Onoskelis urodziła się jako śmiertelniczka.

²²⁵ Formalnie singularis.

²²⁶ Iel – Joel, Jael.

krytycznym podał w tym miejscu swoją lekcję dla recenzji A i zastąpił imię Uriela imieniem Michała²²⁷.

Zarówno w tekście egzorcyzmu, jak i w *Testamencie Salomona* Belzebub przedstawiony jest jako władca pozostałych demonów. W obydwu tekstach przez autorów na określenie „sprawiać, że ludzie oddają cześć demonom” zostało użyte identyczne wyrażenie – ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους σεβέσθαι τοὺς δαίμονας²²⁸. Według obu tekstów rzeczony demon zamieszkuje gwiazdę wieczorną, są one w jego przypadku również zgodne co do osoby poskromiciela. W *Testamencie* Belzebub mówi, że może go pokonać wszechmogący Bóg i zaklęcie zawierające wielkie imię Jego siły – Eloī, jednak wyznanie demona jest bardziej rozbudowane, niż w tekście egzorcyzmu²²⁹.

Prawie wszystkie słowa użyte przez autora w części dotyczącej Onoskelis występują także w odpowiadającym jej fragmencie *Testamentu Salomona*. Według egzorcyzmu przeciwnikiem demonicy jest Iel, czyli Joel, w *Testamencie* natomiast na pytanie króla, jaki anioł może ją poskromić, odpowiada enigmatycznym wyrażeniem „ten, który jest i w tobie [Salomonie]”. Salomon myśląc, iż demonica sobie z niego dworuje, każe żołnierzowi ją uderzyć, wtedy Onoskelis woła „Mówię ci, królu, ja, przez daną ci mądrość Bożą.” Król, aby okiełznać Onoskelis, wzywa imienia Świętego Izraela lub Joela – w zależności od manuskryptu. Jeśli założyć, że właściwą lekcją jest Joel, teksty są zgodne co do tego, przez kogo demonica może być poskromiona. Imię Świętego Izraela natomiast jest omówieniem zastępującym Boże imię JHWH i taka lekcja jest w tym kontekście bardziej prawdopodobna i logiczna – to Bóg obdarzył Salomona mądrością i władzą nad demonami i właśnie on może poskromić Onoskelis.

²²⁷ C. C. McCown, *The Testament of Solomon*, s. 14*. Gwiazdką (*) redaktor oznaczył strony, na których znajdują się teksty z aparatem krytycznym oraz indeksy.

²²⁸ W różnych manuskryptach *Testamentu Salomona* w tym miejscu zastosowano nieco inne wyrażenia, e.g. zamiast τοὺς δαίμονας użyto słowa τὰ δαίμονια. Por. C. C. McCown, *The Testament of Solomon*, s. 26*.

²²⁹ Na pytanie Salomona: „Powiedz mi, kto cię może ujarzmić?” Belzebub odpowiada: „Bóg wszechmogący. Przez Hebrajczyków nazywany jest Patike, ten, który zstępuje z wysokości. Grecy nazywają go Emanuel. Boję się go i drzę. Jeśli ktokolwiek będzie mnie zaklinał [przy pomocy zaklęcia] Eloī, wielkie imię jego mocy/siły, zniknę”.

SALOMON EGZORCYSTA

Postać króla Salomona w wyjątkowy sposób łączy żydowskie, chrześcijańskie oraz islamskie tradycje religijne²³⁰. *Testament Salomona* ukazuje swojego rzekomego autora jako znamienitego egzorcystę. Fakt, że do tej roli wybrany został właśnie on, jest niezmiernie interesujący, ponieważ znany nam z Biblii obraz króla nie przystaje do wizerunku poskromiciela demonów. Dzięki lekturze tekstów, które później przedstawię, można się dowiedzieć, że w późnym antyku oraz wczesnym średniowieczu król ten cieszył się sławą maga i egzorcysty. Teksty te pomogą także w próbie odpowiedzi na pytanie, kiedy i dlaczego owa sława przylgnęła do Salomona.

W książce *Solomon, the Esoteric King*²³¹ Torijano, na podstawie różnych tekstów literackich, od starożytnych do wczesnośredniowiecznych (począwszy od Pisma Świętego, a na tekstach z VII w. po Chr. kończąc²³²), przedstawia tradycje związane z Salomonem. Jedną z nich jest wiara w to, że król był niezwykle sławnym egzorcystą. Autor postawił sobie za cel usystematyzowanie i wytłumaczenie okoliczności, w jakich one powstały, poprzez interpretację wybranej literatury. Ramy czasowe przyjęte przez Torijano są, jak pisze, umowne, mają za zadanie pomóc wyodrębnić prehistorię tradycji oraz późniejszy tych tradycji rozwój w średniowieczu.

Literatura okresu Drugiej Świątyni²³³ wykorzystywała elementy tradycji biblijnej, co miało na celu nadanie powagi tekstom. Postaci biblijne, pojawiające się w tych tekstach, ewoluują, tak samo, jak zmienia się scena polityczna i odbiorcy literatury²³⁴. Spośród postaci biblijnych Salomon przeszedł najbardziej radykalną metamorfozę. Biblijny obraz króla jest dość skomplikowany – z jednej strony Salomon kojarzony jest z ogromną mądrością²³⁵, jest wielkim budowniczym świątyni²³⁶, z drugiej natomiast –

²³⁰ Por. wstęp J. Verheydena do książki *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition. King, Sage and Architect*, ed. J. Verheyden, Leiden-Boston 2013, s. 5-6.

²³¹ P. A. Torijano, *Solomon, the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, Leiden, 2002.

²³² Torijano ograniczył *terminus ante quem* do VII w. po Chr. ze względu na to, iż w VII w. zaczęła się rozprzestrzeniać kultura Islamu, co miało wpływ na zmianę kultury basenu Morza Śródziemnego.

²³³ 520 p.n.e. - 70 n.e.

²³⁴ P. A. Torijano, *Solomon*, s. 2.

²³⁵ 1 Krl 3, 5-12; 1 Krl 5, 9-12.

²³⁶ 1 Krl 6, 1-38.

grzesznikiem, który przyczynił się, aczkolwiek nie bezpośrednio, do oddzielenia północnego królestwa²³⁷. W pismach pseudoepigraficznych Salomonowa mądrość nie jest już najważniejszą z jego cech, a sam król jawi się jako czarodziej i egzorzysta, przez co zyskał sobie popularność w późnym antyku i wczesnym średniowieczu.

Nowa tendencja w sposobie, w jaki przedstawiano króla Salomona – ukazywanie go jako doświadczonego i utalentowanego egzorzystę - pojawiła się w literaturze w pierwszym wieku przed Chr.²³⁸. O Salomonie jako egzorcyście pisał też Flawiusz w *Antiquitates Iudaicae*²³⁹.

Według *Testamentu Salomona* zdolności panowania nad demonami król zawdzięczał pierścieniowi, który otrzymał od Boga za pośrednictwem archanioła Michała.

PIERŚCIEŃ SALOMONA

Na pierścieniu, który w *Testamencie Salomona* został królowi przyniesiony przez archanioła Michała, a dzięki któremu Salomon miał władzę nad demonami, widniała pieczęć - σφραγὶς Σολωμόνου. Mianem tym określa się również dwa rodzaje amuletów. Na jednym typie widnieją pentagramy, na drugim natomiast - przedstawienia króla Salomona jako jeźdźca przebijającego włócznią demonicę²⁴⁰. Zachowały się także amulety obrazujące tę samą scenę, jednak jeźdźcą jest nie Salomon, lecz legendarny bizantyński święty – Sisinnios²⁴¹. Czasami Salomona i Sisinniosa, ze względu na ich zdolności panowania nad demonami, przywoływano jednocześnie, aby odpędzali złe duchy.

Torijano pisze, że pierścień Salomona wykonany był z bursztynu - według alchemicznego tekstu zachowanego w języku syryjskim, co, według niego, świadczy o akceptacji tradycji Salomonowego pierścienia w różnych okolicznościach

²³⁷ P. A. Torijano, *Solomon*, s. 2.

²³⁸ *Ibidem*, s. 76.

²³⁹ *Antiquitates Iudaicae*, 8, 45.

²⁴⁰ Por. P. Perdrizet *Negotium*, s. 33.

²⁴¹ O św. Sisinniosie szerzej w następnym rozdziale.

i o wierności co do centralności tej tradycji²⁴². O tym, że pierścień ten był bursztynowy pisze też autor pewnego tekstu z VI w. po Chr. Pierścień Salomona pojawia się także w innych tekstach, zawartych w zbiorze *Papyri Graecae Magicae*²⁴³. W *Testamencie Salomona* nie ma dokładnej informacji o tym, z jakiego materiału wykonano pierścień, tylko ogólne sformułowanie – z drogocennego kamienia²⁴⁴.

Manuskrypt, w którym zachował się tekst poniższego amuletu pochodzi z XVIII w., lecz sam tekst powstał o wiele wcześniej. Torijano przypuszcza, że pochodzi on z Bizancjum z VI w. po Chr., a jego oryginał być może nawet z IV lub V w.²⁴⁵.

„Amulet dla małych dzieci – o Gello

Na początku było Słowo – i ciemność go nie opanowała. [...] abyś więcej nie wstąpiła w służbę Bożego takiego a takiego, jakkolwiek byś chciała, ani nocą, ani w dzień, ani w [żadną] godzinę, ani w południe, ani [jako] kapłan, <ani> mnich, mężczyźni i kobiety, mrok, ciemność, abyś więcej nie wstąpiła w służbę Bożego takiego a takiego, ochrzczonego. W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, amen. – bowiem pierwsze twoje imię brzmi Gelou. Drugie Mourfonto, trzecie Barichou, czwarte Nidousa, piąte Trofopaniktra, szóste Haimatopinousa, siódme Metakso, ósme Keramodotrachousa, dziewiąte Maulistou, dziesiąte Anabardalea, jedenaste Home, dwunaste i pół Laoidrakena. Święci aniołowie, archaniołowie, Michał, Gabriel, Uriel i Rafał, Leleem,, Kerisiron, Efanouel, Sichaël, Manechael, Sichaël²⁴⁶, Aimylifios, Melkedel, Arkeel, Adonal, Loue, Serale, Adonai. J(ezus) Ch(rystus) zwycięża.

Pieczęć pierścienia, który wykonał archanioł Michał i dał królowi Salomonowi i [by] zabił złe [duchy]²⁴⁷”.

²⁴² Por. P. A. Torijano, *Solomon*, s. 86.

²⁴³ E.g. PGM IV.3041 w: K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, vol. 1-2, Stuttgart 1973-1974.

²⁴⁴ C. C. McCown, *The Testament of Solomon*, s. 10*.

²⁴⁵ P. A. Torijano, *Solomon*, s. 78.

²⁴⁶ Imię Sichaël pojawia się dwa razy.

²⁴⁷ *MS 210 of the Historical Society* w: A. Delatte, *Anecdota Atheniensia I*, s. 117-118.

Tekst amuletu rozpoczyna zdanie składające się z dwóch fragmentów cytatu z Ewangelii według św. Jana: „Na początku było słowo²⁴⁸ - i ciemność go nie ogarnęła²⁴⁹”. Później następuje formuła ochronna, zakazująca demonicy wchodzenie w „sługę Bożego takiego a takiego, ochrzczonego”. Wyrażenie to oznacza, iż amulet nie był pisany z myślą o konkretnej osobie i w miejsce słów „takiego a takiego” należało wstawić odpowiednie imię. Jak wynika z tytułu powinno to być imię małego dziecka, a formuła mówi, iż jest ono ochrzczone. W tekście wyszczególniono pory dnia i nocy, w których Gelou ma nie wstępować we właściciela amuletu, chociaż wcześniej autor napisał „abyś nigdy więcej (...)”. Prawdopodobnie zabieg ten miał na celu podkreślenie wyrażenia i maksymalizację skuteczności zabezpieczenia osoby, w posiadaniu której znajdował się amulet, przed podstępnością demonicy tak, aby nie znalazła żadnego sposobu na wstąpienie w „sługę Bożego...”.

Cytat z Pisma Świętego, wyrażenie „sługa Boży (...) siedziba chrztu”, fraza „W imię Ojca...”, lista aniołów i archaniołów oraz zdanie „Jezus Chrystus zwycięża.” świadczą o tym, iż autor tekstu był związany z chrześcijaństwem. Dwanaście i pół imion demonicy oraz lista aniołów wydają się być wzorem dla późniejszych amuletów przeciw Gello, rozbudowanych do tzw. Gello Story²⁵⁰. Część imion demonicy pokrywa się z imionami, jakie podaje ona św. Sisinniosowi i archaniołowi Michałowi w następnych amuletach.

Według tekstu powyższego amuletu to archanioł Michał wykonał pierścień z pieczęcią dla Salomona. W *Testamencie Salomona* natomiast nie znajduje się ta informacja, a jedynie że dostarczył go królowi jako podarunek od Boga.

W tym samym manuskrypcie spisany został też tekst kolejnego ciekawego amuletu, w którym jest mowa o królu Salomonie i odpędzaniu złych duchów. Przedstawia się on następująco:

„Przeciw zjawie i upiorowi nocy i dnia

J(ezus) Ch(rystus) zwycięża. W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Na początku było Słowo i Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. {założony ku pomocy τοῦ Ὑψίστου

²⁴⁸ J:1, 1.

²⁴⁹ J:1,5.

²⁵⁰ Por. R.P.H. Greenfield, *Saint Sisinnios*, s. 102.

dla ochrony sługi Bożego takiego a takiego} ten amulet został podarowany w Egipcie przez archanioła Michała; później został wręczony królowi Salomonowi dla podporządkowania [mu] i odpędzenia każdego ducha nieczystego, choroby, zawiści/uroku, przerażenia, drżenia²⁵¹, zimna/dreszczu, gorączki przychodzącej na drugi, trzeci, czwarty dzień czy zwykłej, [od] oszustwa czy zdrady, czy ἐγκαταχθόνιον²⁵², czy podstęp, czy zaczarowanego, czy niematerialnego, czy niemoty, czy gadaniny, czy epilepsji, czy pozoru/przepychu, czy raz, czy czarnego jak kruk, czy bezkształtnego czy [pod postacią] Pięknej Żmij²⁵³, czy Nereidy, czy Onoskelidy”.

Tak, jak poprzedni amulet również i ten wykazuje chrześcijańskie korzenie – chociaż kolejność jest inna, jednak powtarza się zdanie „Jezus Chrystus zwycięża”, frazy „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” i „sługa Boży”. Autor zamieścił także cytaty z początku Ewangelii wg św. Jana, lecz jest to pełne zdanie, a nie kompilacja dwóch zdań.

W tekście amuletu znajduje się informacja o tym, że pochodzi on z Egiptu, gdzie został podarowany przez archanioła Michała, nie wiadomo jednak, komu. Brakuje też wzmianki o osobie, która miała przekazać amulet królowi Salomonowi. Wydaje się jednak, iż jest to zupełnie nieistotne – najważniejsze jest to, przez kogo amulet został przekazany i w czyich rękach w końcu się znalazł. Jest to, moim zdaniem, oczywiste nawiązanie do wspomnianej już historii zawartej w *Testamencie Salomona*. Co prawda w traktacie mowa jest o pierścieniu z pieczęcią, a w tekście tylko o amulecie, ale nazwa pieczęci, σφραγὶς Σολωμόνος, funkcjonuje jako nazwa amuletów, na których uwieczniony jest Salomon jako jeździec zabijający demonicę. Rzekome egipskie pochodzenie amuletu może być wyjaśnione tym, że Egipt słynął z mędrców i czarowników, a wiele elementów egipskich zostało zaabsorbowanych przez magię grecko-rzymską²⁵⁴.

Autor amuletu poszerza zakres apotropaicznej działalności Salomona o rozległą gamę właściwości natury medycznej (oprócz egzorcyzmowania demonów). Informacja o tym, iż Salomon leczył ludzi znajduje się już u Flawiusza:

²⁵¹ Φρικιασμόν.

²⁵² Brak w słowniku.

²⁵³ Καλῆς τῶν Ὀφείων.

²⁵⁴ A. Wypustek, *Magia antyczna*, s. 85-88.

„Podarował mu Bóg dar rozumienia sztuk [stosowanych] przeciw demonom, aby pomagał ludziom i leczył [ich]; ułożył zaklęcia, przy pomocy których uśmierzał choroby i pozostawił sposoby²⁵⁵ zaklinania duchów, dzięki którym opętani wypędzali demony, żeby już więcej nie powracały²⁵⁶”.

Flawiusz podkreśla, iż zdolności Salomona były darem od Boga (król nie był zatem szarlatanem ani czarownikiem), który otrzymał w celu pomagania ludziom i leczenia ich. Choroby miały być zatem powiązane z działalnością demonów. Pogląd ten będzie widoczny również w późniejszych tekstach.

Na końcu tekstu amuletu wymienione są trzy demonice, a pierwszą z nich jest Piękna Żmij. Niewykluczone, że zamiast Pięknej Żmij – *Καλῆς τῶν Ὀρέων* - powinno być raczej *Καλῆς τῶν Ὀρέων* – Pięknej z Gór. Piękna z Gór została opisana i uwieczniona na rysunku w manuskrypcie²⁵⁷. Znamienne jest, że imiona pozostałych demonic – Nereidy i Onoskelidy - zostały użyte w liczbie pojedynczej - niekiedy imię konkretnej demonicy staje się swego rodzaju „nazwą gatunkową” dla grupy demonic, o czym będę pisała później. Ciekawe jest zwłaszcza zastosowanie singularis w odniesieniu do Nereidy, ponieważ zazwyczaj mówi się o Nereidach w liczbie mnogiej, bez rozróżnienia na poszczególne przedstawicielki tego gatunku. W innym tekście pochodzącym z tego samego manuskryptu²⁵⁸, zatytułowanym *Modlitwa świętych aniołów na dreszcze, do przeczytania*²⁵⁹ chorowitemu, pojawia się podobne zestawienie demoniczne – Piękna z Gór obok Nereid, występujących tym razem w zwyczajowym pluralis.

Reitzenstein przytacza grecki tekst innego amuletu, zamieszczonego w piętnastowiecznym manuskrypcie, którego fragment mówi²⁶⁰:

„Ten amulet został podarowany Mojżeszowi w Egipcie, później został wręczony królowi Salomonowi dla podporządkowania [mu] każdego ducha nieczystego, choroby,

²⁵⁵ Wzory/pieśni.

²⁵⁶ *Antiquitates Iudaicae*, 8, 45.

²⁵⁷ MS Bononiensis Univers. 3632, A. Delatte, *Anecdota Atheniensia I*, s. 600.

²⁵⁸ A. Delatte, *Anecdota Atheniensia I*, s. 118-120.

²⁵⁹ Został w tym miejscu użyty czasownik διαβάζω.

²⁶⁰ R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur Griechisch-Ägyptischen und Frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, s. 293.

zawiści/uroku, przerażenia, drżenia, zimna/dreszczu i gorączki, gorączki z dreszczami przychodzącej na trzeci i na czwarty dzień [...]”.

Bardzo podobne zdania pojawiają się w kolejnym amulecie, którego tekst znajduje się we wspomnianym już, późniejszym manuskrypcie *MS 210 of the Historical Society*²⁶¹, zatytułowanym po prostu *Inny amulet na całe zło*:

„Ten amulet został подарowany Mojżeszowi w Egipcie przez archanioła Michała. Później został wręczony królowi Salomonowi, aby dręczyć każdego nieczystego [ducha], choroby, zawiść/urok, przerażenie, drżenie, zimno/dreszcz, czy gorączkę, czy gorączkę z dreszczami, czy przychodzącą na trzeci, czy na czwarty dzień[...]”.

W obu cytowanych fragmentach pierścien został najpierw подарowany Mojżeszowi w Egipcie, a dopiero później Salomonowi. Archanioł Michał pojawia się jedynie w tekście drugiego amuletu, poza tym dobór słów w obu tekstach jest praktycznie identyczny.

„PRZEWODNIKI” PIELGRZYMÓW DO ZIEMI ŚWIĘTEJ JAKO ŹRÓDŁA ŚWIADECTW O SALOMONIE - EGZORCYŚCIE

W 333 r. po Chr. powstało niewielkie dzieło pod tytułem *Itinerarium Burdigalense*, znane też pod nazwą *Itinerarium Hierosolymitanum* napisane przez pielgrzyma udającego się z miasta Burdigala, dzisiejszego Bordeaux, do Jerozolimy. Jest to opis drogi, jaką odbył narrator, przeważnie jednak ogranicza się do wymienienia poszczególnych nazw miast, które znajdowały się na trasie jego podróży. Tekst ten był pierwszym tego typu i zapoczątkował nową tradycję, która rozwijała się i przeżywała swój rozkwit w średniowieczu. *Itineraria* ewoluowały i z suchych opisów i wyliczeń

²⁶¹ A. Delatte, *Anecdota Atheniensi* I, s. 126-127.

stały się niemalże przewodnikami w obecnym tego słowa znaczeniu²⁶², a pisane były po łacinie.

Wiara w egzorcystyczną moc Salomona i jego pierścienia była nadal żywa w IV, a nawet VI w. po Chr., na co dowodów dostarczają spisane w tym czasie właśnie *itineraria* - świadectwa osób pielgrzymujących do świętych miejsc²⁶³. Najstarszą z zachowanych relacji z takich peregrynacji, które wzmiankują o królu Salomonie, jest wspomniany utwór *Itinerarium Burdigalense*. Kolejnym tekstem jest epistoła hiszpańskiej zakonnicy imieniem Egeria²⁶⁴. Jej *itinerarium* nastrocza badaczom wielu problemów²⁶⁵, poczynawszy od osoby samej autorki. Istnieje kilka opinii na temat daty powstania utworu, większość uczonych lokuje ją pomiędzy 380 a 390 rokiem po Chr. Wiadomo natomiast, że podróż Egerii trwała trzy lata. Najpopularniejsza hipoteza, autorstwa J. Devosa, zakłada, że pątniczka odbyła swoją podróż w latach 381-384²⁶⁶.

Autor *Itinerarium Burdigalense*, zwany po prostu pielgrzymem z Bordeaux, napisał w swoim utworze: „Jest tam też krypta, w której Salomon dręczył demony²⁶⁷”. W tekście Egerii znajduje się następujący fragment:

„A kiedy zaś ucałowali krzyż, przeszli, [zobaczyli, że] stoi diakon, trzyma pierścień Salomona i ów róg, z którego królowie byli namaszczeni²⁶⁸. Całują i róg, bacznie przyglądają się pierścieniowi²⁶⁹”.

Z kolei w *Skrócie wiadomości o Jerozolimie*²⁷⁰ z ok. 530r. po Chr. można przeczytać następującą wzmiankę:

„Tenże róg, z którego był namaszczony Dawid i Salomon i ów pierścień tamże, przy pomocy którego Salomon zapieczętowywał demony, a jest on [zrobiony] z bursztynu”.

²⁶² Por. <http://www.newadvent.org/cathen/08254a.htm>

²⁶³ Por. P. A. Torijano, *Solomon*, s.85-86.

²⁶⁴ Inne wersje imienia: Eteria, Aetheria, Heteria.

²⁶⁵ Por. M. Starowieyski, „*Itinerarium Egeriae*” „Meander” 1978, vol. 2, s. 93-108.

²⁶⁶ P. Devos *La date du voyage d'Egérie*, „Analecta Bollandiana” 1967, vol. 85, 168-184.

²⁶⁷ P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, Vindobonae 1898, s. 21.

²⁶⁸ Chodzi o królów Dawida i Salomona.

²⁶⁹ P. Geyer, *Itinera*, s. 88.

²⁷⁰ *Breviarius de Hierosolyma* w: P. Geyer, *Itinera*, s. 154.

W tym samym dziele znajduje się również takie oto zdanie:

„W kręgu [znajduje się] dwanaście kolumn z marmuru (naprawdę niesamowite), nad tymi samymi kolumnami dwanaście srebrnych dzbanów, gdzie Salomon pieczętował demony²⁷¹”.

Tylko najstarsze *Itinerarium* nie wspomina o pierścieniu Salomona, za to ostatnia relacja podaje nawet materiał, z jakiego pierścień ten miał być wykonany. Dwa teksty zawierają dodatkowo informację o przechowywanym w świątyni rogu, z którego zostali namaszczeni na królów Dawid oraz jego syn Salomon. Autor *Skrótu wiadomości o Jerozolimie* pisze o dwunastu srebrnych dzbanach, w których Salomon pieczętował demony, co przywodzi na myśl fragment *Testamentu Salomona*, w którym Enepsigos przepowiada królowi jego upadek. Demonica mówi, iż zostaną zniszczone wszystkie naczynia, w których Salomon uwięził demony, a one same rozpierzchną się po całym świecie.

Co prawda Egeria nie pisze, do czego miał służyć Salomonowy pierścień, co być może jest dowodem na powszechną znajomość właściwości tego artefaktu. Pozostałe dwie relacje są zgodne co do tego, iż Salomon posiadał władzę nad demonami. Można założyć, że skoro autorami wszystkich powyższych świadectw były osoby pielgrzymujące do Ziemi Świętej, a Egeria była nawet zakonnica, wiara w cudowną moc króla i jego pierścienia funkcjonowały jako element folkloru chrześcijańskiego.

DEMONICE W TESTAMENCIE SALOMONA

Z trzech wymienionych pseudonauk będących inspiracją *Testamentu Salomona* - magii, astrologii i demonologii, najbardziej interesuje mnie ta ostatnia i temu właśnie aspektowi dzieła chciałabym się bliżej przyjrzeć. W szczególności przedstawionym w traktacie *demonicom*.

²⁷¹ P. Geyer, *Itinera*, s. 153.

Treść *Testamentu Salomona*, w wielkim skrócie, przedstawia się następująco²⁷². Podczas budowy świątyni ulubiony robotnik Salomona jest dręczony²⁷³ przez okrutnego demona. Kiedy król dowiaduje się o tym, modli się i w odpowiedzi na swe modły zostaje obdarowany przez Boga, za pośrednictwem archanioła Michała, magicznym pierścieniem z pieczęcią - *σφραγὶς Σολωμόνοϋ*, który ma mu pomóc obronić swego ulubieńca. Dzięki pierścieniowi, zgodnie ze słowami archanioła Michała, Salomon przywołuje do siebie demony, zarówno żeńskie, jak i męskie²⁷⁴, poznaje moce i działalność wszystkich demonów, a także dowiaduje się, jak się przed nimi bronić. Oprócz tego królowi zostają objawione pewne sekrety natury oraz przyszłe wydarzenia. Salomon „zatrudnia” poszczególne demony przy budowie świątyni. Historia króla nie ma szczęśliwego zakończenia – Salomon zakochuje się w Szunemitce²⁷⁵ i ulega jej, co doprowadza go do upadku i utraty mocy nad demonami²⁷⁶. Pod koniec życia król postanawia spisać testament, ponieważ spełniły się przepowiednie ogłoszone mu przez różne demony²⁷⁷.

W *Testamencie Salomona* oprócz demonów płci męskiej tytułowy bohater przyzywa do siebie również demonice. Jest ich zdecydowanie mniej niż demonów, jedynie trzy, lecz ich historie są niezmiernie barwne. W kolejności występowania

²⁷² Według grup manuskryptów A i B.

²⁷³ W bardzo wymyślny sposób - otóż rzeczony demon odwiedza chłopca codziennie, w trakcie przerwy, zabiera mu połowę wynagrodzenia, a także połowę racji żywnościowych, następnie bierze jego rękę i ssie kciuk. Wskutek tej niecznej operacji demona robotnik powoli traci duszę (według relacji niewolnika), a jego ciało marnieje. Por. *Testament Salomona*, I, 2; *Ibid.* I, 4 (robotnik opowiada tę historię Salomonowi).

²⁷⁴ Kiedy archanioł Michał wręcza Salomonowi pierścień, mówi: „Weź Salomonie, synu Dawida, dar, który posłał ci Pan, najwyższy Bóg zastępów (κύριος ὁ θεὸς ὁ ὑψιστός Σαβαώθ), a uwięzisz wszystkie demony, kobiece i męskie, i dzięki nim zbudujesz Jerozolimę nosząc tę pieczęć Boga.” *Testament Salomona*, I, 7.

²⁷⁵ Szunemici – mieszkańcy miasta Szunem w południowej Galilei.

²⁷⁶ Salomon gościł na dworze króla Jebusajów (?), zobaczył tam piękną dziewczynę, pokochał ją i zapragnął dołączyć ją do swoich żon. Postawiono mu jednak warunek – zostanie dziewczynę za żonę, jeśli złoży hołd bożkom Raphanowi i Molochowi. Salomon nie chciał tego uczynić, lecz zmuszono dziewczynę, aby mu powiedziała, że nie wejdzie do jego łóża, jeśli on „nie upodobni się” do jej ludu i nie weźmie 5 szarańczy i nie zabije ich w imieniu wspomnianych bożków. W końcu król, zaślepiony miłością, złożył ofiarę z szarańczy i zabrał dziewczynę na swój dwór. Od tego dnia odwrócił się Duch Boży od Salomona, jego słowa były bezrozumną gadaniną, świątynia została oddana bożkom, duch króla się zaciemnił, a on sam stał się posmiewiskiem bożków i demonów. Por. *Testament Salomona*, XXVI, 1-7.

²⁷⁷ Motyw wieszczenia występuje m.in. w epizodzie o Enepsigos, po rozmowie z którą pojawia się wzmianka o późniejszym spisaniu testamentu (*Testament Salomona*, XIII, 13-14), o czym już wspomniano w podrozdziale dotyczącym gatunku literackiego *Testamentu Salomona*.

w traktacie są to: Onoskelis²⁷⁸, Obyzuth²⁷⁹ i Enepsigos²⁸⁰. McCown nazywa je po prostu „three liliths, or Empusas”²⁸¹. Takie stwierdzenie jest pewnym uproszczeniem, wręcz sprowadzeniem wszystkich wymienionych demonów kobiecych do wspólnego mianownika, jakby „lilith” lub „empuza” były tylko innymi „gatunkowymi” nazwami, synonimami „demonicy”. A przecież każda z nich jest inna, posiada indywidualne cechy tak wyglądu, jak i charakteru, a nawet zachowania (co uwiadamia się choćby podczas ich rozmów z Salomonem). Nie wspominając o różnych korzeniach czy „profesjach” przez nie uprawianych. Co prawda w tradycji żydowskiej mianem „lilith” określa się duchy żeńskie tożsame z sukubami²⁸², ale jest to zdecydowanie inna sytuacja - omawiane tutaj kobiece demony nie są jakimiś anonimowymi duchami, lecz zindywidualizowanymi demoniami, posiadającymi konkretne imiona.

Schemat Salomonowych spotkań z demoniami jest następujący - najpierw król rozkazuje stawić się przed swoje oblicze kolejnej demonicy, a kiedy ta się pojawia, władca krótko opisuje jej aparycję. Następnie rozpoczyna się właściwa część spotkania – przesłuchanie, podczas którego demonica wyznaje, jak ma na imię, gdzie się ukrywa, czym się zajmuje (czyli, inaczej mówiąc, w jaki sposób szkodzi ludziom), jakie jest imię anioła, który może ją unieszkodliwić. Później monarcha przydziela demonicy jakąś pracę na rzecz budowanej przez siebie świątyni. Chociaż schemat opowieści generalnie jest identyczny, jednak przebieg każdego z tych epizodów jest inny, tak samo, jak demonice różnią się między sobą - mają inną naturę i inne zadania.

Jako pierwsza z trzech demonic przybywa do Salomona Onoskelis.

²⁷⁸ *Testament Salomona*, IV, 1-12.

²⁷⁹ *Testament Salomona*, XIII, 1-7.

²⁸⁰ *Testament Salomona*, XV, 1-12.

²⁸¹ C. C. McCown, *The Testament of Solomon*, s. 45.

²⁸² R. Pathai, *Lilith*, „The Journal of American Folklore” 1964, vol. 77, s. 295-314, tutaj s. 298.

„1. Zapytałem demona [Beelzebuba], czy jest pośród demonów [jakiś] płci żeńskiej; kiedy odpowiedział, że jest, zapragnąłem [ją] zobaczyć.

2. I odszedł Beelzebub i przyprowadził do mnie przepiękną Onoskelidę, mającą ciało kobiety o ładnej twarzy, nogi natomiast muła.

3. Kiedy podeszła do mnie, rzekłem jej: „Powiedz mi, kim jesteś?”

4. A ona odrzekła: „Nazywam się Onoskelis, jestem ucieleśnionym duchem, czającym się nad ziemią; mam kryjówki w jaskiniach; mam przeróżne zwyczaje.

5. Czasem duszę²⁸⁴ ludzi, czasem sprowadzam ich na złą drogę²⁸⁵. Najliczniejszymi moimi domami są półki skalne(?), jaskinie, rozpadliny skalne.

6. Często obcuję z mężczyznami, kiedy sądzą, że jestem kobietą, przede wszystkim zaś z ciemnoskórymi²⁸⁶, jako że urodzili się oni pod tą samą gwiazdą, co ja²⁸⁷, oni też mojej gwieździe ukradkiem i jawnie składają hołd i nie wiedzą, że sami siebie [przez to] krzywdzą i jeszcze bardziej prowokują mnie do czynienia zła.

²⁸³ IV. Ἐπυθόμην δὲ τοῦ δαίμονος εἰ ἔστι δαιμόνων θήλεια. τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι ἐβουλόμην εἰδέναι. 2. καὶ ἀπελθὼν ὁ Βεελζεβούλ ἔδειξέ μοι τὴν Ὀνοσκελίδα μορφὴν ἔχουσαν περικαλλή, καὶ δέμας γυναικὸς εὐχρώτου, κνήμας δὲ ἡμίονου. 3. ἐλθούσης δὲ αὐτῆς πρὸς με εἶπον αὐτῇ· «λέγε μοι σὺ τίς εἶ.» 4. ἡ δὲ ἔφη· «ἐγὼ Ὀνοσκελὶς καλοῦμαι, πνεῦμα σεσωματοποιημένον φωλεῶν ἐπὶ τῆς γῆς· ἐν σπηλαίοις μὲν ἔχω τὴν κατοίκησιν, ἔχω δὲ πολυποίκilon τρόπον. 5. ποτὲ μὲν ἄνθρωπον πνίγω, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῆς φύσεως σκολιάζω αὐτούς. τὰ δὲ πλεῖστά ἐστὶ μοι οἰκητήρια κρημνοὶ σπήλαια φάραγγες. 6. πολλάκις δὲ καὶ συγγίνομαι τοῖς ἀνθρώποις ὡς γυναῖκα εἶναί με νομίζοντες, πρὸ πάντων δὲ τοῖς μελιχρόις ὅτι οὗτοι συναστροὶ μού εἰσιν, καὶ γὰρ τὸ ἄστρον μου οὗτοι λάθρα καὶ φανερώς προσκυνοῦσι καὶ οὐκ οἶδασιν ὅτι ἑαυτοὺς βλάπτουσι καὶ πλεῖον με κακοῦργον εἶναι ἐρεθίζουσιν· 7. θέλουσι γὰρ διὰ τῆς μνήμης χρυσίον πορίζειν. ἐγὼ δὲ παρέχω ὀλίγον τοῖς καλῶς με προσκυνοῦσιν. » 8. Ἐπρωτόησα δὲ αὐτὴν πόθεν γεννᾶται. ἡ δὲ εἶπεν· «ἀπὸ φωνῆς ἀκαίρου τῆς καλουμένης ἤχου οὐρανοῦ μολύβδου φωνὴν ἀφέντος ἐν ὕλῃ ἐγεννήθη. » 9. εἶπον δὲ αὐτῇ· «ἐν ποίῳ ἄστρῳ διέρχῃ; » ἡ δὲ εἶπεν· «ἐν πανσελήνῳ, διότι καὶ ἐν σελήνῃ τὰ πλείονα ὁδεύω. » 10. ἐγὼ δὲ εἶπον· «ποῖος ἄγγελός ἐστιν ὁ καταργῶν σε; » ἡ δὲ ἔφη· «ὁ καὶ ἐν σοί, βασιλεῦ. » 11. καὶ ἐγὼ εἰς χλεύην αὐτὰ λογισάμενος ἐκέλευσα στρατιώτην κροῦσαι αὐτήν. ἡ δὲ ἀνακράξασα εἶπεν· «λέγω σοι, βασιλεῦ, ἐγὼ, ὑπὸ τῆς δεδομένης σοι σοφίας τοῦ θεοῦ. » 12. καὶ εἶπον τὸ ὄνομα τοῦ Ἀγίου Ἰσραὴλ καὶ ἐκέλευσα αὐτὴν νήθειν τὴν κάνναβιν εἰς τὰ σχοινία τοῦ ἔργου τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ. καὶ οὕτως σφραγισθὲν καὶ δεθὲν κατηργήθη ὥστε ἰστάναι νύκτα καὶ ἡμέραν νήθειν τὴν κάνναβιν.

²⁸⁴ duszę duszącym uściskiem.

²⁸⁵ Dosł.: „zakrzywiam” ich od natury - od naturalnego porządku

²⁸⁶ Dosłownie: miodowo- lub czarnoskórymi, w zależności od manuskryptu. Demony w sztuce bizantyńskiej przedstawiane były jako istoty czarnoskóre (por. R. P. H. Greenfield, *Fallen into Outer Darkness*, s. 62), być może Onoskelis sugeruje w ten sposób kolor własnej skóry.

²⁸⁷ συναστροί.

7. Chcą bowiem przez pamięć [o mnie] zyskać złoto. A ja niewiele ofiaruję tym, którzy mnie słusznie wielbią.”

8. Zapytałem ją jak się narodziła. Ona zaś odparła: „Od niestosownego głosu nazywanego echem nieba głosu ołowiu wydanego w lesie się narodziłam.”

9. Powiedziałem jej: „W świetle jakiej gwiazdy się przechadzasz?” Ona odpowiedziała: „W świetle księżyca w pełni, dlatego że w świetle księżyca przechodzę przez wiele [rzeczy].”

10. Ja powiedziałem: „Jaki jest anioł mogący cię obezwładnić?” Ona rzekła: „Który jest i w tobie²⁸⁸, królu.”

11. A ja uważając te słowa za kpinę rozkazałem żołnierzowi ją uderzyć. Ona zaś krzyknawszy powiedziała: „Mówię ci, królu, ja, przez daną ci mądrość Bożą [mogę być obezwładniona].”

12. I wypowiedziałem imię świętego Izraela²⁸⁹ i rozkazałem jej pleść konopie w sznury dla dzieła świątyni Bożej. I w ten sposób napiętnowana i uwięziona została poskromiona, żeby stała dniem i nocą i plotła konopie.”

ONOSKELIS-ONOSKELU – REC. C²⁹⁰

„1. Zapytawszy Beelzebula, który u mnie nazywał się Entzianphiel, czy są jakieś demonice, kiedy on odpowiedział, że są, zapragnąłem [je] zobaczyć.

2. I odszedłszy przyprowadził on przede mnie [demonicę] nazywającą się Onoskelu, przepiękną, mającą ciało kobiety o ładnej twarzy, nogi natomiast muła.

²⁸⁸ Dosłownie = Bóg.

²⁸⁹ Lub: Joela.

²⁹⁰ XI. Ἐρωτηθεὶς δὲ ὁ Βεελζεβούλ, ὃς Ἐντζιανφιέλ καλεῖται παρ’ ἐμοῦ, εἰ ἔστιν καὶ θήλεα δαιμόνια, τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι, ἐβουλόμην ἰδεῖν. 2. καὶ ἀπελθὼν ὁ τοιοῦτος ἤνεγκεν ἔμπροσθέν μου τὴν Ὀνοσκελοῦν καλουμένην μορφήν ἔχουσαν περικαλλῆ καὶ σῶμα γυναικὸς εὐχρώτου, κτήμας δὲ ἡμίονου. 3. ἐλθούσης δὲ αὐτῆς ἔφην αὐτὴν λέγων· «σὺ τίς εἶ;» ἡ δὲ ἔφη μοι· «ἐγὼ Ὀνοσκελοῦ καλοῦμαι, πνεῦμα σεσωματοποιημένον. φωλεύω δὲ ἐπὶ τῆς γῆς· σπήλαιον οἰκῶ ἔνθα χρυσίον κεῖται. 4. ἔχω δὲ πολυποίκιλον τρόπον· ποτὲ μὲν ἀνθρώπους πνίγω ὥς δι’ ἀγχόνης, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῆς φύσεως ἐπιεγκόνων σκολιάζω αὐτούς. 5. πλεῖστά μοι οἰκητήρια· πολλάκις δὲ καὶ συγγίνομαι τοῖς ἀνθρώποις ὥς μοι οἰκητήρια· πολλάκις δὲ καὶ συγγίνομαι τοῖς ἀνθρώποις ὥς γυναῖκάν με εἶναι, πρὸ δὲ τῶν ἄλλων τοὺς μελιχροῦς, οὗτοι γὰρ καὶ συναστροί μου εἰσιν· καὶ γὰρ τὸ ἄστρο μου οὗτοι λάθρα καὶ φανερώς προσκυνοῦσιν.» 6. ἐπηρώτησα δὲ αὐτὴν ἐγὼ Σολομῶν· «πόθεν γεννᾶσαι;» ἡ δὲ ἔφη· «ἀπὸ φωνῆς βηρσαβεὲ ἱπτικῆς χρηματικῆς.»

3. Kiedy podeszła do mnie, powiedziałam jej mówiąc: „Kimże ty jesteś?” Ona zaś mi odrzekła: „Nazywam się Onoskelu, jestem duchem ucieleśnionym, czaję się nad ziemią; zamieszkuję jaskinię, gdzie leży złoto.

4. Mam przeróżne zwyczaje: czasem duszę ludzi, jakby przez duszenie, czasem sprowadzam ich na złą drogę²⁹¹.

5. Mam wiele kryjówek; często obcuje z mężczyznami, jako że mają mnie za kobietę, więcej niż z innymi z ciemnoskórymi²⁹², ponieważ urodzili się pod tą samą gwiazdą, co ja, oni też mojej gwiazdzie ukradkiem i jawnie składają pokłony.”

6. Zapytałem więc ją ja, Salomon: „Jak się narodziłaś?” Ona zaś rzekła: „Od głosu Batszeby bogatej konnicy²⁹³.”

Początkowa faza spotkania Salomona i Onoskelis, pierwszej z przedstawionych w *Testamencie Salomona* demonic, mimo drobnych różnic pokrywa się w znacznej mierze w tekstach wszystkich rodzin manuskryptów. Demonica zostaje przyprowadzona przez Belzebuba przed oblicze króla, na jego wyraźny rozkaz zaraz po tym, jak demon udzielił odpowiedzi twierdzącej na pytanie monarchy o istnienie demonów kobiecych.

Według tekstów wszystkich rodzin demonica zamieszkuje jaskinię. W recenzjach A i B mówi, iż ludzie czczą ją i chcą jej złota. W recenzji C paragraf ten nie występuje, jednak złoto ma się znajdować w jaskini, w której rezyduje Onoskelis. Takie miejsca upodobała sobie na kryjówki również Lilith, a także Hekate jako bóstwo chtoniczne²⁹⁴.

Onoskelis, piękna kobieta o oślich nogach po raz pierwszy pojawiła się w mitologii greckiej. Pseudo-Plutarch podaje, że Aristonymos z Efezu nienawidził kobiet i zwykł był sypiać z oślicą. „Związek” ten zaowocował narodzinami pięknej

²⁹¹ Por. *Testament Salomona* XIII, 5.

²⁹² Dosł. o miodowej skórze.

²⁹³ ἀπὸ φωνῆς βηρσαβεὲ ἱπτικῆς χρηματικῆς. Βηρσαβεὲ to grecka forma imienia Batszeba. To miejsce jest niejasne, według Jamesa χρηματικῆς ma coś wspólnego z χρημετίζω. Porównuje on ten fragment z miejscem Jer 5,8: ἵπποι θηλυμανεῖς ἐγενήθησαν ἕκαστος ἐπὶ τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον αὐτοῦ ἐχρεμέτιζον - stali się lubieżnymi końmi, każdy rwał się do żony swego sąsiada (bliźniego?); czasownik χρημετίζω, „rzeć”, odnosi się do konia, lecz w połączeniu z wyrażeniem ἐπὶ γυναῖκα zmienia znaczenie na „rwać się do kobiety”.

²⁹⁴ W homeryckim hymnie do Demeter Hekate w swojej grocie, jako jedna z dwojga osób, które usłyszały krzyki uprowadzanej przez Hadesa Persefony (wersy 22-25). Por. *YMNOI OMHPIKOI* czyli *HYMNY HOMERYCKIE. Tekst, przekład, wstęp i opracowanie W. Appel*, Toruń 2001, s. 38-41.

dziewczyny – Onoskelis (dosł. dziewczyna o oślich nogach)²⁹⁵. Warto zaznaczyć, iż istnieje jeden tekst²⁹⁶, według którego jest to demon **rodzaju męskiego**. Czasami była utożsamiana z Empuzą, a nawet Hekate. W późniejszym czasie Empuza przekształciła się w świadomości ludzi w byt zbiorowy – podobnie jak to miało miejsce w przypadku hebrajskich lilith. Empuzy, zaliczane do świty Hekate, mogły przybierać różne kształty, tak zwierzęce, jak i kobiece. Były znane z tego, że pod postacią pięknych dziewczyn uwodziły mężczyzn – także Onoskelis przyznaje się do sypania z mężczyznami.

Duling nazywa ją *cliff-dwelling satyra*²⁹⁷. M. R. James utożsamia Onoskelis z *Testamentu Salomona* z Empuzą przedstawioną w *Żabach* Arystofanesa.

„Pierwsze pytanie, jakie Salomon zadał Belzebubowi było bardzo naturalne – czy istnieją jakieś demonice. I, w ramach odpowiedzi, została przed niego przyprowadzona jedna, którą rozpoznajemy jako grecką *Empuzę*, a spotkaliśmy ją w *Żabach* Arystofanesa. Jest ona tu nazywana *Onoskelis*; być może pamiętamy, że Empuza miała nogę osła bądź muła. W długim sprawozdaniu o sobie, które zdaje Salomonowi, widzimy wiele cech, które wiążą ją z *Lilith* z mitologii Żydowskiej²⁹⁸”.

W utworze Lukiana²⁹⁹ występują „morskie kobiety” zamieszkujące pewną wyspę, które zamiast nóg mają ośle kopyta. Są piękne i młode, goszczą przybyszy, spijają ich, później idą z nimi do łóżka, po czym śpiących atakują. Owe kobiety nazywają się Onoskelee. Natchnieniem dla autora była postać mitologiczna, jednak znamienne jest, iż kolejny raz cechy konkretnej jednostki zostały przypisane całej grupie kobiet. Onoskelis została przez Lukiana pozbawiona indywidualności, stała się tylko następnym synonimem sukuba, jak wcześniej Lilith i Empuza. McCown wszystkie trzy demonice, które pojawiają się w *Testamencie Salomona*, określa mianem *liliths or Empusas*.

²⁹⁵ Por. scholia do Arystofanesa *Ecclesiazusae*, 1048 (Onoskelis jako przydomek Hekate); Stobaios, *Florilegium*, LXIV.37 (IV p473 Hense); Pseudo – Plutarch, *Parallela Minora*.

²⁹⁶ P. Gautier, *Le de Daemonibus du Pseudo-Psellos*, s. 171 II 548-552.

²⁹⁷ D. C. Duling, *The Testament of Solomon*, s. 935.

²⁹⁸ M. R. James, *The Testament of Solomon*, Guardian Church Newspaper, March 15, 1899, s.367.

²⁹⁹ *Verae historiae*, 2, 46.

W księdze Suda³⁰⁰ znajduje się informacja, że Empuzę nazywano też Oinopole³⁰¹, prawdopodobnie dlatego, że imię zmieniło swoją formę. O wiele bardziej odpowiednie jest podane w Sudzie inne imię - Onokole³⁰², które nie tylko brzmi podobnie, ale ma identyczne znaczenie co Onoskelis – dziewczyna o oślich nogach.

W wypowiedziach demonów i demonic w *Testamencie Salomona* przewija się temat posiadania przez nie znaku zodiaku, tudzież działania w określonej fazie księżyca. Ludzie mają dzielić z demonami te gwiazdy i są najbardziej narażeni na zło ze strony demona spod tej samej gwiazdy – σύναστρος. Onoskelis jest aktywna zwłaszcza przy pełni księżyca - wtedy ma największą moc (według rec. A i B). Księżyc z kolei wiąże ją znów z Hekate, boginią magii, jak również nocy (która najbardziej sprzyja czarom) oraz księżyca. Według księgi Suda³⁰³ czasami Hekate była utożsamiana z Selene i Artemidą. Onoskelis mówi, że przy świetle księżyca przechodzi wiele rzeczy – możliwe, że chodzi o zamknięte drzwi do ludzkich domów. Wiara w to, iż demonice potrafią przechodzić przez zamknięte drzwi widoczna jest w późniejszych tekstach, np. w traktacie *O strzygach* Pseudo-Jana z Damaszku oraz w historii Gello.

Okoliczności narodzenia Onoskelis zarówno według rodziny A i B, jak i recenzji C są, delikatnie mówiąc, niejasne. W obu wersjach mają one coś wspólnego z dźwiękiem tudzież głosem. Echem nieba mógłby być grzmot, nieestosownym/nie w porę grzmotem – przysłowiowy grom z jasnego nieba. Jeszcze bardziej zagadkowe jest zdanie z głosem Batszeby. Gdyby przytoczona wcześniej hipoteza Jamesa o związku słów χρηματική i χρεμετίζω była słuszna, można by założyć, że fragment ten ma coś wspólnego z hańbieniem Batszeby przez Dawida. Od tego tak zwanego grzechu Dawida zaczyna się tekst manuskryptu D.

Dalsza część rozmowy z Onoskelis w tradycji C nie występuje w rodzinach manuskryptów A ani B, które kończą się odesłaniem demonicy do pracy na rzecz

³⁰⁰ Suda online, <http://www.stoa.org/sol-bin/search.pl>, dostęp 18.06.2014.

³⁰¹ Οἰνοπώλη – „pijąca wino” - imię to ewidentnie nie ma sensu w odniesieniu do Empuzy – zapewne zepsuta forma imienia Ὀνοκώλη.

³⁰² Ὀνοκώλη = ὄνος + κῶλον.

³⁰³ Suda online, <http://www.stoa.org/sol-bin/search.pl>, dostęp 18.06.2014.

świątyni. Zmienia się rodzaj narracji, fragment ten ma zupełnie inną konwencję – używając dzisiejszej terminologii: bardzo baśniową³⁰⁴.

REC. C – CIĄG DALSZY³⁰⁵

„7. I przymocowałem jej od dołu cztery wielkie kamienie. Ona zaś krzyknęła: „Wypuść mnie, wypuść mnie, a przyniosę ci stół z czarką³⁰⁶ i kielich, który kiedy weźmiesz i uderzysz batem wszystkie ci da upragnione pokarmy i napoje.”

8. I rozkazałem jej przynieść, przyniosła mi stół kamienny z (kamienia) jaspisu; długość jego jak dziesięć łokci i szerokość dziesięciu łokci, miał też w rogach cztery mrówkolwy mówiące przede mną, czego tylko zapragnąłem.

9. I oto rozkazawszy na raz i stół wprowadzić zapragnąłem i kielicha, i naturalnie kielich [był] z marmuru paryjskiego i przyjmował kształt [ręki?] obejmującego, i stół pokarmy, jakich tylko zapragnąłem, a kielich zaś - napoi dostarczał”.

Demonica błagająca o wolność, w zamian za którą spełni życzenie (przynajmniej w pewnym sensie) wybawiciela już na pierwszy rzut oka kojarzy się z baśniami o dzinach czy złotej rybce. W kulturze arabskiej Salomon znany był z tego, że miał władzę nad demonami, które wypełniały dla niego różne, nawet najwymyślniejsze, zadania. Wspomina o tym *Koran*³⁰⁷, a także *Księga tysiąca i jednej nocy*, a dokładnie

³⁰⁴ McCown o rodzinie C wypowiada się następująco: „This recension is more interested in demonology as a means for revealing nature’s treasures and mysteries than in its medical aspect as emphasized in the original *Test*. It is marked by scribal omissions”. C. C. McCown, *The Testament of Solomon*, s. 32.

³⁰⁵ 7. Καὶ κατέκλεισα αὐτὴν ὑποκάτωθεν τεσσάρων λίθων μεγάλων. ἡ δὲ ἐβόησεν· «ἔξελέ με, ἔξελέ με, καὶ ἐνεγκῶ σοι τράπεζαν μετὰ φιάλου καὶ κύλικος, ἥντινα λαβὼν ἐπικρούσας μετὰ ἱμάσθλης πάντα προσφέρει σοι τὰ ὑποτεταγμένα βρωτὰ καὶ ποτὰ.» 8. καὶ κελεύσας ἀχθῆναι αὐτὴν, ἥνεγκέ μοι τράπεζαν λιθίνην ἐκ λίθου ἰάσπιδος· μῆκος αὐτῆς ὡς πηχῶν τεσσάρων καὶ πλάτος πηχῶν τεσσάρων, ἔχουσα καὶ ἐν τοῖς κέρασιν μυρμηκολέοντας τέσσαρας λαλοῦντας ἀντ’ ἐμοῦ ὅσα ἤθελον. 9. καὶ δὴ κελεύσας ὁμοῦ καὶ τὴν τράπεζαν ἐναχθῆναι ἐπεζήτησαν καὶ τὴν κύλικαν, μέντοι καὶ λίθον λυχνίτην κύλικος, καὶ περιέχον σχῆμα ἐπιδέδωκεν, καὶ ἡ μὲν τράπεζα ὅσα βρωτὰ, ἡ δὲ κύλιξ ὅσα ποτὰ παρεῖχεν ἐπιζητούμενα.

³⁰⁶ Czarka używana do picia lub spełniania libacji.

³⁰⁷ *Koran*, Sura XXI, 82:

A spośród szatanów [daliśmy Salomonowi] –
tych, którzy się zanurzali w morzu dla niego,
i oprócz tego pełnili jeszcze inne czynności,
a my czuwaliśmy nad nimi.

znajdująca się w niej *Opowieść o Miedzianym Mieście*³⁰⁸. W tej samej baśni pojawia się również historia o tym, jak Salomon zamykał dziny w butelkach, które potem opieczętowywał³⁰⁹. Występujące się w ludowych wierzeniach arabskich demony są

Koran, Sura XXVII, 17:

I zgromadzone zostały wojska dla Salomona,
złożone z dzinnów, ludzi i ptaków;
i ustawiono je w szeregi.

Koran, Sura XXVII, 39-40:

Powiedział Ifrit spośród dzinnów:
„Ja ci go [tron królowej Saby] przyniosę,
zanim powstaniesz ze swego miejsca;
jestem dość silny,
by to uczynić, i godny zaufania.”
Powiedział ten, który posiadał wiedzę
z Księgi:

„Ja ci go przyniosę,
zanim powróci do ciebie twoje spojrzenie.”

Koran, Sura XXXIV, 12-13:

A wśród dzinnów były takie,
które pracowały dla niego [Salomona],
za pozwoleniem Boga.
A którykolwiek odchyliłby się
od Naszego rozkazu,
to dalibyśmy mu zakosztować ognia piekielnego.
I robili dla niego, co on chciał:
sanktuaria i posągi,
misy jak sadzawki
i kotły solidnie stojące.

Ifrit to, według tradycji muzułmańskiej, najpotężniejszy i najbardziej złośliwy z demonów. Dzin posiadający wiedzę z Księgi to prawdopodobnie jakiś dobry dzin służący Bogu. Por. *Koran*, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 906.

³⁰⁸ (...) [Sulejman] Uzbroił i przygotował do walki swe wojska spośród dzinnów, ludzi, dzikich zwierząt i ptaków, i wszystkich poruszających się istot. Rozkazał też swemu wezyrowi ad-Dimirjatowi, królowi dzinnów, aby zebrał zewsząd swoje wojska maridów i wezyr zgromadził sześćset tysięcy razy po tysiąc szejtanów. (...) Wszystkich wojowników wyposażył Sulejman w oręż i zbroje, po czym wraz z całą armią ludzi i dzinnów poleciał na swym cudownym kobiercu (...).

(...) a nasz król [Sulejman] rozesłał gońców do mieszkańców swego kraju i przywołał do siebie wszystkie dzinny, które miał do swoich rozkazów – a było ich tysiąc tysięcy – i przyłączył do nich jeszcze maridy i szeptany, zamieszkujące wyspy mórz i wierzchołki gór.

Por. *Opowieść o Miedzianym Mieście*, przeł. A. Czapkiewicz, w: *Księga tysiąca i jednej nocy*. Wybór, Warszawa 1976, s. 341.

³⁰⁹ (...) Rozmowa zesła na opowiadania o dawnych narodach i zebrani wspominali podania o panu naszym Sulejmanie, synu Dauda – pokój z nimi oboma – i mówili o tym wszystkim, co Allah Najwyższy mu dał: potęgę i władzę nad ludźmi, dzinnami, ptakami, dzikimi zwierzętami oraz innymi stworzeniami. I mówił król: „Słyszeliśmy od tych, którzy przed nami żyli, że Allah Najwyższy i Sławiony nie dał żadnemu innemu człowiekowi tego, co dał panu naszemu Sulejmanowi, tak iż osiągnął on to, czego nikt inny nigdy nie osiągnął.

bardzo różnorodne. Miały zamieszkiwać pustynie, mogły przybierać najrozmaitsze postaci – między innymi demonicznych kobiet³¹⁰. Jednymi z takich demonic były ghule, które mogą zmieniać się w różne zwierzęta oraz straszliwe wiedźmy. Często wyglądają jak płomień pochodni, mają niebieskie oczy i nogi podobne do kopyt osła. Z latającymi gbulami utożsamiane są także wiatry pustynne. Ich odmianą są sile, które zjadają ciała swoich ofiar i wypijają ich krew. Kiedy siła zostanie schwytana przez wilka, wzywa pomocy i za oswobodzenie obiecuje niesamowite skarby. Demonice w różnych kulturach miały zamieszkiwać odludne miejsca, jak pustynie. Również w Mezopotamii wiązano je z wiatrem, przydawano im skrzydła, a ich wygląd kojarzono z ogniem. Upodobanie sili do krwiopijstwa i pożerania ciał także nie jest żadną nowością, jednakże ośle nogi i skarby obiecowane za uwolnienie świetnie wkomponowują się w epizod Onoskelis.

Po przyniesieniu magicznego stołu i kielicha Onoskelis znika z opowieści i właściwie nie wiadomo, co się z nią później dzieje. Być może jest to początek końca wielkiego władcy i zapowiedź jego upadku, chociaż w manuskryptach z rodziny C brak jest opowieści o brzemiennej w, niestety zgubne, skutki miłości Salomona do Szunemitki.

Taki obrót spraw wydaje się świadczyć o tym, iż osoba, która wprowadziła wspomniane wyżej zmiany do recensji C, nie była zainteresowana demonami w ten sam sposób, jak redaktorzy wcześniejszych rodzin manuskryptów. Tekst C nie dostarcza czytelnikowi informacji pomocnych do unieszkodliwienia demonicy (jak imię anioła

Uwięził on nawet w dzbanach dzinny, maridy i szeptany, a otwory dzbanów pozalewał ołowiem i odcisnął na nim swą pieczęć.”

(...) I zobaczyli rybaka, który zapuścił w morze sieć, aby nałowić ryb. A gdy po pewnym czasie wyciągnął sieć, znajdował się w niej miedziany dzban, z otworem zalany ołowiem i opatrzonym pieczęcią Sulejmana, syna Dauda – pokój z nimi. Rybak wyjął dzban z sieci i rozbił go, a wtedy uleciał z niego niebieski dym, który wzbił się wysoko do nieba, podróżni zaś usłyszeli przeraźliwy głos mówiący: „Litości, litości, o proroku Allacha!” Później utworzyła się z owego dymu postać o strasznym wyglądzie, której widok napelniał patrzących grozą, a głowa tej postaci sięgała szczytów gór. Wkrótce jednak zjawia znikła. Co do podróżnych, to czuli się oni tak, jakby im wydarto serca z piersi. Czarni natomiast nie zwrócili na to uwagi. Kapitan zwrócił się tedy do króla, pytając o to zjawisko, a w odpowiedzi usłyszał: „Wiedz, że był to jeden z tych dzinnów, na które rozgniewał się Sulejman, syn Dauda. Uwięził on je w dzbanach, pozalewał otwory ołowiem i wrzucił dzbany do morza. I kiedy teraz jakiś rybak zarzuca w morze sieć, to najczęściej wyciąga te dzbany, a gdy je rozbija, wychodzą z nich dzinny, które myślą, że Sulejman jeszcze żyje. Toteż chcąc wykazać swą skrucę, każdy taki dzinn woła: <<Litości, litości, o proroku Allacha!>>

Por. *Opowieść o Miedzianym Mieście*, s. 329-330.

³¹⁰ Por. R. Piwiński, *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989, s. 55-58.

mogącego ją obezwładnić), a takie najprawdopodobniej było zamierzenie autora *Testamentu Salomona*. McCown zauważa, że dla niego demony były tym, czym bakterie są dla współczesnego lekarza, a magiczne przepisy i anielskie imiona są farmakopeą³¹¹. Demony są traktowane przez autora głównie jako przyczyny chorób, chce on ujawnić ich naturę, związki i działalność z tego samego powodu, z którego lekarz studiuje choroby – aby móc im zapobiegać³¹².

Kolejną demonicą pojawiającą się w *Testamencie Salomona* jest Obyzuth.

OBYZUTH³¹³

„1. ** rozkazałem³¹⁴ żeby następny demon przybył do mnie. I przybyła przed me oblicze [postać] o wyglądzie kobiety³¹⁵, której ciała i członki były zakryte rozpuszczonymi włosami.

2. I powiedziałem do niej: „Kim ty jesteś?” Ona zaś rzekła: „A kim ty, czyżbyś chciał dowiedzieć się, jakie działania podjąć przeciwko mnie? No więc, jeśli chcesz się dowiedzieć, udaj się do swoich komnat i, obmywszy sobie ręce, ponownie zasiądź na swym tronie i zapytaj mnie, i wtedy dowiesz się, królu, kim jestem ja.”

³¹¹ McCown, *The Testament of Solomon*, s. 47.

³¹² *Ibid.*, s. 101.

³¹³ XIII. Καὶ ἐκέλευσα παρεῖναι μοι ἕτερον δαίμονα. καὶ ἦλθε πρὸ προσώπου μου γύνῃ μὲν τὸ εἶδος, τὴν δὲ μορφήν κατέχουσα ἅμα τοῖς μέλεσιν αὐτῆς λυσίτριχος ταῖς θριξίν. 2. καὶ εἶπον πρὸς αὐτήν· «σὺ τίς εἶ;» ἡ δὲ ἔφη· «καὶ τίς σὺ, ἢ τίνα χρεῖαν ἔχεις μαθεῖν τὰ κατ’ ἐμοῦ πράγματα ποῖα εἰσιν ὄντα; ἀλλ’ εἰ θέλεις μαθεῖν, πορεύθητι ἐν τοῖς ταμείοις τοῖς βασιλικοῖς καὶ νιψάμενος τὰς χειράς σου πάλιν καθέσθητι ἐπὶ τοῦ θρόνου σου καὶ ἐρώτησαί με, καὶ τότε μαθεῖς, βασιλεῦ, τίς εἰμι ἐγώ.» 3. καὶ τοῦτο ποιήσας ἐγὼ Σολομῶν καὶ καθίσας ἐπὶ τοῦ θρόνου μου ἠρώτησα αὐτήν καὶ εἶπον· «τίς εἶ σὺ;» ἡ δὲ ἔφη· «Ὁβυζούθ, ἥτις ἐν νυκτὶ οὐ καθεύδω, ἀλλὰ περιέρχομαι πάντα τὸν κόσμον ἐπὶ ταῖς γυναῖξιν, καὶ στοχαζομένη τὴν ὥραν μαστεύω καὶ πνίγω τὰ βρέφη, καὶ καθ’ ἐκάστην νύκτα ἄπρακτος οὐκ ἐξέρχομαι. σὺ δὲ οὐ δύνασαι με διατάξαι. καὶ εἰς τὰ δυσηκῆ μέρη περιέρχομαι. 4. καὶ οὐκ ἔστι μοι τὸ ἔργον εἰ μὴ βρέφον ἀναίρεσις καὶ ὀφθαλμῶν ἀδικία καὶ στομάτων καταδίκη καὶ φρενῶν ἀπώλεια καὶ σωμάτων ἄλγησις.» 5. καὶ ταῦτα ἀκούσας ἐγὼ Σολομῶν ἐθαύμασα, καὶ τὸ εἶδος αὐτῆς οὐκ ἐθεώρουν ἀλλὰ σκότος τὸ σῶμα αὐτῆς ὑπῆρχε καὶ αἱ τρίχες αὐτῆς ἡγριωμέναι. 6. κἀγὼ δὲ Σολομῶν λέγω αὐτήν· «λέγε μοι, πονηρὸν πνεῦμα, ὑπὸ ποίου ἀγγέλου καταργεῖσαι.» ἡ δὲ εἶπέ μοι· «Ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου Ῥαφαήλ· καὶ ὅτε γεννῶσιν αἱ γυναῖκες, γράψαι τὸ ὄνομά μου ἐν χαρτίῳ καὶ ἐγὼ φεύξομαι ἀπὸ τῶν ἐκείσε. 7. κἀγὼ ἀκούσας ταῦτα προσέταξε δεσμευθῆναι αὐτήν ταῖς θριξίν καὶ κρεμασθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ ἵνα πάντες οἱ διερχόμενοι υἱοὶ Ἰσραὴλ βλέποντες δοξάσουσι τὸν θεὸν τὸν δόντα μοι τὴν ἐξουσίαν ταύτην.

³¹⁴ *uwielbiwszy Pana Boga Izraela* P.

³¹⁵ Lub: krowy; kobiecych kształtach/kobiecej powierzchowności/urodzie.

3. I to uczyniłem ja, Salomon, **³¹⁶ i zasiadłszy na moim tronie zapytałem ją i powiedziałem: „Kim jesteś?” Ona zaś odrzekła: „Obyzuth³¹⁷, która nocą nie śpię, lecz przemierzam cały świat w poszukiwaniu kobiet i czekając na odpowiednią porę szukam i duszę³¹⁸ niemowlęta i każdej nocy odnoszę sukces. Ty zaś nie możesz mi rozkazywać. I do zakątków, o których nikt nie słyszał, docieram.

4. I nie mam [innego] zajęcia, tylko mordowanie niemowląt **³¹⁹, uszkodzanie oczu i języka, gubienie duszy i sprawianie cierpienia ciała.”

5. I to usłyszawszy ja, Salomon, dziwiłem się i nie oglądałem³²⁰ jej postaci, lecz mrok jej ciało ogarnął i jej włosy były dzikie <nieposkromione>³²¹.

6. I ja, Salomon, mówię do niej: „Powiedz mi, zły duchu, przez którego anioła możesz zostać unieszkodliwiona?” Ona mi odrzekła: „Przez anioła Rafała³²². I kiedy rodzą kobiety, napisz moje imię na kartce, a ja ucieknę stamtąd.”

7. A ja usłyszawszy te [słowa] **³²³ rozkazałem związać ją włosami i zawiesić z przodu świątyni, aby wszyscy przechodzący synowie Izraela widząc [ją] sławili Boga³²⁴, który dał mi tę moc”.

Drugą demonicą, która przybywa na wezwanie Salomona, jest Obyzuth. Jej wygląd jest co najmniej bardzo osobliwy. Obfitość włosów, to, że były непосkromione oraz ilość kończyn „postaci o wyglądzie kobiety” nasuwają skojarzenia z Meduzą oraz

³¹⁶ *jak mi nakazała, wytrzymałem/ścierpiałem dzięki mej wrodzonej mądrości, abym mógł usłyszeć o jej podłych praktykach/działaniach i zbadać/ je i objawić je ludziom*

³¹⁷ Różne warianty imienia, w manuskrypcie N nawet obezgelauth, co wygląda jak połączenie dwóch imion - Obyzouth i Gelou.

³¹⁸ W manuskrypcie P (Rec. B) zamiast „duszę (...) docieram.” Jest: „jeśli mam szczęście – duszę. Jeśli nie – to wycofuję się w inne miejsce; bowiem nie mogę ani jednej nocy odejść bezczynna; ponieważ jestem złym duchem, wieloimiennym i wielokształtnym, i teraz w ten sposób, teraz jestem. I na zachodnie tereny docieram. Lecz skoro/jak jest teraz zamknąwszy mnie jakby pieczęcią pierścieniem Boga nie uczyniłeś, nie stanę przy tobie i nikt nie będzie mógł mi rozkazywać.”

³¹⁹ P: *i tępienie słuchu*.

³²⁰ P: zamiast „nie oglądałem... okryła” – nie oglądałem, całe jej ciało ciemnością [było]; jej twarz zaś cała świecąca zieloną poświatą.

³²¹ W manuskrypcie P: jak smoki/węże, i wszystkie jej członki/kończyny niewidzialne. A jej głos wyraźny, podeszła do mnie.

³²² P: zamiast: „przez... stamtąd” – przez anioła Bożego zwanego Apharoph, co tłumaczy się Rafał, przez którego i teraz na zawsze jestem unieszkodliwiana. Którego imię jeśli ktoś z ludzi zna i przy rodzącej kobiecie napisze, wtedy nie będę mogła wejść; a jego liczba to 640.

³²³ P: *i wielbiąc Boga*

³²⁴ P: Pana Boga Izraela.

sycylijską Trinakrią, zwłaszcza w świetle informacji z manuskryptu P, że włosy jej były jak węże. Długie, rozpuszczone włosy w nieładzie miała również mezopotamska Lamasztu oraz Lilith.

Obyzuth jest bardzo domyślna albo dobrze poinformowana o przebiegu wcześniejszych rozmów króla z innymi demonami, ponieważ pyta Salomona, czy chce się dowiedzieć, jakie działania podjąć przeciw niej. Demonica zachowuje się butnie w stosunku do Salomona - rozkazuje mu, co więcej, król jej na to pozwala i robi dokładnie to, co ona każe. Monarcha ma umyć ręce, jakby musiał się oczyścić. Na końcu jednak wszystko wraca do normy i Salomonowa moc działa, zamiast jednak wysłać Obyzuth do pracy na rzecz Świątyni, król każe powiesić demonicę przed budynkiem, aby przechodnie widząc ją poskromioną chwalili Pana i pochodzącą od niego moc zwalczania demonów. Wiązanie jej włosami może być aluzją do biblijnej historii Samsona, aczkolwiek siła nazirejczyka pochodziła od Boga.

Demonica zajmuje się krzywdzeniem kobiet w ciąży i po porodzie oraz ich dzieci, tak samo jak Lamasztu, Lilith, a później Gello i rzymskie strzygi. Obyzuth chęłpi się, iż nie śpi nocą, lecz przemierza świat w poszukiwaniu kobiet i dzieci, aby je skrzywdzić. Dokładnie to samo każdej nocy robiła Lamasztu. Bezsensowność i działanie pod osłoną nocy jest cechą demoniczną, ponieważ stoi w sprzeczności z naturą ludzką, a demonom często przypisywano na zasadzie kontrastu to, co niewłaściwe ludziom³²⁵. Istnieją jeszcze inne podobieństwa i powiązania pomiędzy Obyzuth i Gello³²⁶ - imię Obyzouth pojawia się w katalogu imion podanych przez Gello. W różnych manuskryptach istnieją alternacje imion demonicy, ciekawe jest zwłaszcza imię z manuskryptu N – Obezgelauth, które wygląda jak zlepione imiona obu demonic - Obyzouth i Gello. Demonica w *Testamencie Salomona* mówi, że ma wiele imion i kształtów – tak samo, jak wieloimienna Gello, która potrafiła przybierać różne postaci, aby dostać się do miejsca, w którym przebywały kobiety ciężarne, bądź po porodzie ze swoimi nowonarodzonymi dziećmi. Również Lamasztu posiadała zdolności polimorfii, które ułatwiały jej wchodzenie do ludzkich domów. Jak widać na przykładzie zaklęcia cytowanego w pierwszym rozdziale, miała też różne imiona, choć nie tak liczne, jak Gello.

³²⁵ Por. przypis 125, s. 41.

³²⁶ Szerzej o Gello w następnym rozdziale.

Wielość kształtów, jak również działanie tylko nocą wiąże Obyzuth, tak samo jak Onoskelis, także z Hekate – boginią magii, ciemności i świata widm. Demonica w bardzo obrazowy sposób opisuje szczegóły swojej działalności, ukazując swoje okrucieństwo.

Obyzuth wyznaje, że jej poskromicielem jest archanioł Rafał, a imię demonicy zapisane na tabliczce podczas porodu ma być amuletem odstraszać ją. Jest to kolejna analogia pomiędzy nią, a innymi demonicami krzywdzącymi dzieci – Lilith i Gello.

Ostatnia demonica, z którą rozmawia król – Enepsigos - jest najbardziej tajemniczą z trzech postaci demonów kobiecych występujących w *Testamencie Salomona*³²⁷.

³²⁷ XV. καὶ εὐλογήσας τὸν θεὸν ἐκέλευσα παρεῖναι μοι ἕτερον δαίμονα. καὶ ἦλθε πρὸ προσώπου μου ἕτερον πνεῦμα ὡς γύνῃ μὲν τὸ εἶδος ἔχον, εἰς δὲ τοὺς ὤμους ἐτέρας δύο κεφαλὰς σὺν χερσίν. 2. καὶ ἠρώτησα αὐτήν· «λέγε μοι σὺ τίς εἶ.» ἔφη δέ μοι· «ἐγὼ εἰμι Ἐνήψιγος, ἥτις καὶ μυριώνυμος καλοῦμαι.» 3. καὶ εἶπον αὐτῇ· «ἐν ποίῳ ἀγγέλῳ καταργῇ σύ;» ἡ δέ μοι ἔφη· «τί ζητεῖς; τί χρήζεις; ἐγὼ μὲν μεταβάλλομαι ὡς θεὰ λεγομένη, καὶ μεταβάλλομαι πάλιν καὶ γίνομαι ἕτερον εἶδος ἔχουσα. 4. καὶ μὴ θελήσης κατὰ τοῦτο γινῶναι πάντα τὰ κατ' ἐμέ, ἀλλ' ἐπειδὴ πάρει μοι, εἰς τοῦτο ἄκουσον· ἐγὼ παρακαθέζομαι τῇ σελήνῃ καὶ διὰ τοῦτο τρεῖς μορφὰς κατέχω. 5. ὅτε μὲν μαγευομένη ὑπὸ τῶν σοφῶν γίνομαι ὡς Κρόνος. ὅτε δὲ πάλιν περὶ τῶν καταγόντων με κατέρχομαι καὶ φαίνομαι ἄλλῃ μορφῇ· τὸ μὲν τοῦ στοιχείου μέτρον ἀήττητον καὶ ἀόριστον καὶ ἀκατάργητόν ἐστιν. ἐγὼ γοῦν εἰς τὰς τρεῖς μορφὰς μεταβαλλομένη κατέρχομαι καὶ γίνομαι τοιαύτη ἥνπερ βλέπεις. 6. καταργοῦμαι δὲ ὑπὸ ἀγγέλου Ῥαθαναήλ τοῦ καθεζομένου εἰς τρίτον οὐρανόν. διὰ τοῦτο οὖν σοι λέγω· οὐ δύναται με χωρῆσαι ὁ ναὸς οὗτος.» 7. κἀγὼ οὖν Σολομῶν εὐξάμενος τῷ θεῷ μου καὶ ἐπικαλεσάμενος τὸν ἀγγελὸν ὃν εἶπέ μοι, Ῥαθαναήλ, ἐποίησα τὴν σφραγίδα καὶ κατεσφράγισα αὐτήν ἀλύσει τριττῇ, καὶ κάτω δεσμῶν τῆς ἀλύσεως ἐποίησα τὴν σφραγίδα τοῦ θεοῦ. 8. καὶ προεφήτευσέ μοι τὸ πνεῦμα λέγον· «ταῦτα μὲν σύ, βασιλεῦ Σολομῶν, ποιεῖς ἡμῖν. μετὰ δὲ χρόνον τινὰ ῥαγήσεται σοι ἡ βασιλεία σου, καὶ πάλιν ἐν καιρῷ διαρραγήσεται ὁ ναὸς οὗτος καὶ συνλευσθήσεται πᾶσα Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ βασιλέως Περσῶν καὶ Μήδων καὶ Χαλδαίων· καὶ τὰ σκεύη τούτου τοῦ ναοῦ οὐ σὺ ποιεῖς δουλεύσουσι θεοῖς. 9. μεθ' ὧν ἂν καὶ πάντα τὰ ἀγγεῖα ἐν οἷς ἡμᾶς κατακλείεις κλασθήσονται ὑπὸ χειρῶν ἀνθρώπων καὶ τότε ἡμεῖς ἐξελευσόμεθα ἐν πολλῇ δυνάμει ἔνθεν καὶ ἔνθεν καὶ εἰς τὸν κόσμον κατασπαρησόμεθα. 10. καὶ πλανήσομεν πᾶσαν τὴν οἰκουμένην μέχρι πολλοῦ καιροῦ ἕως τοῦ θεοῦ ὁ υἱὸς τανυσθῇ ἐπὶ ξύλου· καὶ οὐκέτι γὰρ γίνεται τοιοῦτος βασιλεὺς ὅμοιος αὐτῷ ὁ πάντας ἡμᾶς καταργῶν, οὗ ἡ μήτηρ ἀνδρὶ οὐ μιγήσεται. 11. καὶ τίς λάβῃ τοιαύτην ἐξουσίαν κατὰ πνευμάτων εἰ μὴ ἐκεῖνος; ὃν ὁ πρῶτος διάβολος πειρᾶσαι ζητήσῃ καὶ οὐκ ἰσχύσει πρὸς αὐτόν, οὗ ἡ ψῆφος τοῦ ὀνόματος χμδ, ὃ ἐστὶν Ἐμμανουήλ. 12. διὰ τοῦτο, βασιλεῦ Σολομῶν, ὁ καιρὸς σου πονηρὸς καὶ τὰ ἔτη σου μικρὰ καὶ πονηρὰ καὶ τῷ δούλῳ σου δοθήσεται ἡ βασιλεία σου.» 13. Κἀγὼ Σολομῶν ἀκούσας ταῦτα ἐδόξασα τὸν θεὸν καὶ θαυμάσας τῶν δαιμόνων τὰς ἀπολογίας ἕως τῶν ἀποβάσεων ἠπίστουν αὐτοῖς καὶ οὐκ ἐπίστευον τοῖς λεγομένοις ὑπ' αὐτῶν. 14. ὅτε δὲ ἐγένοντο, τότε συνῆκα καὶ ἐν τῷ θανάτῳ μου ἔγραψα τὴν διαθήκην ταύτην πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ καὶ ἔδωκα αὐτοῖς ὥστε εἰδέναι τὰς δυνάμεις τῶν δαιμόνων καὶ τὰς μορφὰς αὐτῶν

ENEPSIGOS

„1. I uwielbiwszy Boga rozkazałem, żeby kolejny demon stanął przy mnie. I przybył przed moje oblicze następny duch mający postać kobiety na ramionach zaś dwie dodatkowe głowy z rękami.

2. I zapytałem ją: „Powiedz mi, kim ty jesteś?” Rzekła do mnie: „Ja jestem Enepsigos, która nazywam się też wieloimienną.”

3. I powiedziałem jej: „Przez którego anioła możesz zostać unieszkodliwiona?” Ona zaś rzekła do mnie: „Czego szukasz? Za czym tęsknisz? Ja bowiem się przemieniam, wielbiona jak(o) bogini i zmieniam się znowu i wyglądam inaczej.

4. I dlatego nie chciej wiedzieć wszystkiego o mnie, ale skoro stoisz przy mnie, posłuchaj o tym: zasiadam blisko księżycy i dlatego posiadam trzy postaci.

5. Kiedy jestem wywoływana czarami przez mędrców, staję się jak Kronos. Kiedy zaś z powrotem koło odprowadzających mnie [do świata podziemnego], przychodzę i ukazuję się w innej postaci; bowiem natura demona jest niezwycięzona i nieokreślona, i nie do poskromienia. Ja zatem przybywam zmieniając się w trzy postaci i staję się tą, którą właśnie widzisz.

6. Daję się unieszkodliwić aniołowi Rathanaelowi, zasiadającemu w trzecim niebie. Dlatego też ci mówię: nie mogę przebywać w tej świątyni.”

7. Tak więc ja, Salomon, wzniosłszy modły do Boga mego i wezwawszy tego anioła, o którym mi powiedziała, Rathanaela, uczyniłem pieczęć i spętawszy ją potrójnymi łańcuchami poniżej oków łańcucha odcisnąłem pieczęć Boga.

8. I przepowiedziała mi demonica mówiąc: „Te rzeczy ty, królu Salomonie, nam czynisz. Po pewnym czasie rozpadnie się twoje królestwo i wkrótce, w odpowiednim [czasie] rozpadnie się ta świątynia i będzie prześladowana³²⁸ cała Jerozolima za sprawą króla Persów, Medów i Chaldejczyków; i budynek tej świątyni, którą ty budujesz, będzie służyć [pogańskim] bogom.

9. Po tych [wydarzeniach] i wszystkie naczynia, w których nas uwięziłeś, będą niszczone rękami ludzi i wtedy my uwolnimy się w wielkiej ilości z wszystkich stron i rozpierzchniemy się po świecie.

³²⁸ σὺνλευσθήσεται – vox nihili, prob.συνλευθήσεται. Por. *A Patristic Greek Dictionary*, s. 1280.

10. I będziemy się błąkać po całej ziemi, aż do bardzo stosownej chwili, kiedy syn Boży zostanie rozpięty na drzewie³²⁹. I już nie narodzi się taki król, równy jemu, poskromiciel nas wszystkich, którego matka nie obcowała z mężczyzną.

11. I któż zdobędzie tę moc przeciw duchom, jeśli nie on właśnie? Którego pierwszy diabeł będzie usiłował wystawić na próbę i nie będzie miał wpływu na tego, którego liczba imienia 644, który jest Emanuelem.

12. Dlatego też, królu Salomonie, żaden z ciebie pożytek i policzone i bezużyteczne twoje lata, a twoje królestwo zostanie oddane twemu niewolnikowi.”

13. A ja, Salomon, usłyszawszy to wielbiłem Boga i dziwiąc się mowom demonów, aż do czasu ich spełnienia nie wierzyłem im [demonom] i nie ufałem w to, co mówią.

14. Kiedy zaś spełniły się [przepowiednie demonów], wtedy zrozumiałem i w [obliczu] śmierci mojej napisałem ten testament dla synów Izraela i dałem im, aby poznali moce demonów i ich postaci i imiona ich aniołów, dzięki którym demony są poskramiane.

I uwielbiwszy Pana Boga Izraela rozkazałem przywiązać ducha nierozzerwalnymi pętami”.

Enepsigos jest ostatnią spośród trzech demonic, które przesłuchuje Salomon, jest również jego najbardziej zagadkową rozmówczynią. Ma postać kobiety o trzech głowach, z których dwie wyrastają z jej ramion. Jako trzygłową kobietę sztuka antyczna przedstawiała Hekate, co tłumaczono związkiem z trzema fazami księżyca³³⁰. W literaturze antycznej wykreowano obraz Hekate jako swego rodzaju trójcy, utożsamiając ją z Selene na niebie, Artemidą na ziemi oraz Persefoną w piekle (aczkolwiek wszystkie te boginie zachowują swoją indywidualność)³³¹. W związku z tym nadano jej przydomki *Trimorfis*, *Tergemina*, *Triceps*, *Triphormis*³³². Troistość bogini nie miała związku jedynie z księżycem. Hekate była również opiekunką podróżujących, a także boginią towarzyszącą ludziom w różnego rodzaju momentach

³²⁹ Scil. krzyża.

³³⁰ Por. L. R. Farnell, *Hekate in Art*, [w:] *The Goddess Hekate. Studies in Ancient Pagan and Christian Religion and Philosophy*, vol. 1, ed. by S. Ronan, Hastings 1992, s. 36-54.

³³¹ J. E. Lowe, *Magical Hekate*, [w:] *The Goddess Hekate*, s. 11.

³³² *Ibidem*, s. 12.

granicznych i przejściach (nawet przy porodzie), o czym świadczą liczne przydomki³³³. W związku z tym została również patronką skrzyżowań, na których stawiano jej posągi bądź ołtarze, gdzie podczas nowiu odprawiano różne rytuały i składano jej ofiary. Rzymianie utożsamili ją z uosobieniem rozstajów – Trivią³³⁴. Demonica mówi, iż jest wieloimienna, co zdaje się potwierdzać jej związek nie tylko z Hekate, ale również Gello.

Demonica udziela dość pokrętniej odpowiedzi, kiedy Salomona pyta ją, przez którego z aniołów może zostać ujarzmiona. Najpierw odpowiada na pytanie pytaniami, z których wynika, że może przybrać dowolną postać, jeśli król sobie tego zażyczy. Trzy postaci Enepsigos, związane z przebywaniem blisko księżyca, znowu przywodzą na myśl Hekate Trimorfis. W dodatku Enepsigos mówi, że jest wielbiona jako bogini. Anioł, który ma ją poskromić, to Rathanael, nie wspominany w innych tekstach.

Potrojenia, jak można było zauważyć, występują w całym fragmencie. Mają one prawdopodobnie uwydatnić powiązania demonicy z Hekate. Nie ograniczają się tylko do trzech głów oraz trzech postaci, które przybiera Enepsigos. Mogący ją ujarzmić anioł Rathanael zasiada w trzecim niebie, a Salomon każe związać demonicę potrójnymi łańcuchami. W dodatku liczba imienia Emanuela ma być trzycyfrowa, co jest raczej niespotykane, gdyż z reguły liczby te są skracane do co najwyżej dwucyfrowych.

Przepowiednia Enepsigos jest częściowo oparta na faktach, ponieważ królestwo Salomona się rozpadło, a świątynia, którą zbudował król, została zburzona w roku 587 przed Chr. przez babilońskiego króla Nabuchodonozora. O uwalnianiu zapieczętowanych demonów wspominają cytowane już fragmenty z *Księgi tysiąca i jednej nocy*. Następnym królem, który będzie miał władzę nad demonami ma być Chrystus. O tym, że Salomon był do tej pory jedynym człowiekiem posiadającym taką moc, mówi jeden z bohaterów *Opowieści o Miedzianym Mieście*:

³³³ Por. S. I. Johnston, *Crossroads*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, 1991, vol. 88, s. 217-224.

³³⁴ W starożytności w miejscu większości rozstajów krzyżowały się trzy drogi, skąd nazwa - *trivium*. Por. S. I. Johnston, *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta 1990, s. 24.

„Słyszeliśmy od tych, którzy przed nami żyli, że Allach Najwyższy i Sławiony nie dał żadnemu innemu człowiekowi tego, co dał panu naszemu Sulejmanowi, tak iż osiągnął on to, czego nikt inny nigdy nie osiągnął. (...)”³³⁵

Przedostatni paragraf jest uzasadnieniem przez narratora przyczyny powstania *Testamentu Salomona*, a właściwie testamentu Salomona, jako źródła wiedzy demonologicznej, którą można zastosować przeciwko złym duchom, a więc ich mocy, imion oraz imion aniołów, którzy mogą te demony ujarzmić.

PODSUMOWANIE

Jak pisze Sarah Iles Johnston, *Testament Salomona* powstał z i wpływał na wierzenia ludowe, praktyki magiczne i literatury tak wielu kultur, że bez płynnego opanowania licznych języków, tak starożytnych, jak i nowożytnych, niemożliwością jest pełne zaprezentowanie tekstu i jego znaczenia. Johnston dodaje, że utwór ten obejmuje niezmiernie szerokie ramy geograficzne oraz czasowe. Sięga wstecz do bardzo starej żydowskiej wiedzy oraz do tradycji reprezentowanej przez grecko-egipskie papirusy magiczne, a także w przód do *Księgi tysiąca i jednej nocy*, średniowiecznego folkloru, renesansowych grymuarów, a nawet do współczesnych powieści i filmów³³⁶. Celem niniejszego rozdziału nie było jednak przedstawienie *Testamentu Salomona* w wyczerpujący sposób. Było nim nakreślenie kontekstu, w jakim pojawiają się trzy przepytywane przez króla demonice i zanalizowanie fragmentów, w których występują, a także porównanie ich do demonów kobiecych opisanych w przedstawionych wcześniej tekstach starożytnych.

Trzy demony żeńskie występujące w *Testamencie Salomona* – Onoskelis, Obyzuth oraz Enepsigos posiadają pewne cechy, które nie były widoczne u wcześniej

³³⁵ *Opowieść o Miedzianym Mieście*, s. 329.

³³⁶ S. I. Johnston, *The Testament of Solomon from Late Antiquity to Renaissance*, [w:] *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, ed. J. N. Bremmer et al., Leuven 2002, s. 35.

zaprezentowanych starożytnych demonów, ale też wiele od nich czerpią. Onoskelis kontynuuje działalność Ardat-lili, Lilith, a także Empuzy i Lamii. Obyzuth para się tym, czym wcześniej Lamasztu, Lilith, Gello i strzygi. Obie demonice wykazują związki z Hekate, którą z kolei najprawdopodobniej uosabia Enepsigos. Postaci te, tak, jak i inne wątki z *Testamentu*, będą się pojawiały również w późniejszych tekstach.

Najważniejszą, z punktu widzenia niniejszej rozprawy, demonią występującą w *Testamencie Salomona* jest Obyzuth, ponieważ posiada wiele cech wspólnych z Gello. Co noc szuka rodzących kobiet, szkodzi im i niemowlętom, a jej imię zapisane na kartce nabiera mocy talizmanu broniącego przed jej zakusami. Ma również wiele postaci oraz liczne imiona, a to, które podaje królowi często pojawia się na liście imion podawanej przez Gello (choć w nieco innej formie – z reguły Abyzouth). Jak już wspomniano, w jednym manuskrypcie zamiast Abyzouth występuje Obyzgelauth, co wygląda, jak skrzyżowanie imion obu demonów. To wszystko sprawia, iż jest ona utożsamiana z Gello. Greenfield uważa, że epizod z *Testamentu* powinien być rozpatrywany jako wariant historii Gello typu Michała (mimo innego kontekstu i tego, że miejsce archanioła zajmuje w niej Salomon)³³⁷.

³³⁷ Por. R. P. H. Greenfield, *Saint Sisinnios*, s. 116.

ROZDZIAŁ III - GELLO

STAROŻYTNY RODOWÓD GELLO

Gello, Gillo, Gylou, Yallou, Yello (i wiele innych) - to, spotykane w różnych tekstach, warianty jednego imienia. Imienia demonicy, która szkodziła kobietom w ciąży, podczas i bezpośrednio po porodzie, a także zabijała noworodki. Wiara w jej występłą działalność jest ciągle obecna w podaniach ludowych Grecji i nie tylko, a przetrwała ponad dwa i pół tysiąca lat.

Gello jest mocno zindywidualizowaną postacią i nawet samo jej imię jest bardzo problematyczne. Poszczególne słowniki podają następujące formy imienia demonicy:

- Γελλώ, -οῦς (Chantraine³³⁸)
- Γελλώ, -οῦς, Aeol. Γέλλω, ως (LSJ³³⁹)
- Γελώ, [-οῦς, plur. -οὔδες] (Lampe³⁴⁰)

W tekstach przedstawionych poniżej imię demonicy występuje w różnych dialektach i przypadkach. Safona używa formy Γέλλως – genetivu dialektu eolskiego. Jej odpowiednikiem w dialekcie attyckim jest forma Γελλοῦς.

Postanowiłam ujednolicić nazewnictwo i posługiwać się wariantem *Gello*. Wybrałam akurat tę formę, ponieważ pod tym właśnie imieniem demonica znana była starożytnym Grekom, a alternacje w jego obrębie zaczęły powstawać dopiero w czasach późniejszych.

Mam pełną świadomość tego, iż teksty przedstawione w tym rozdziale były kierowane do zupełnie innych odbiorców, a także pisane przeróżnymi stylami, że mają różne charaktery. Niektóre są swego rodzaju słownikami mitologicznymi, tworzonymi dla prostych ludzi, inne, jak biografia Tarazjusza, skierowane były do wykształconych czytelników, jeszcze inne, jak pisma Pseudo-Psellosa, są liminalne - stoją na pograniczu

³³⁸ Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, T.I, A-Δ, Paris 1968, s. 215.

³³⁹ H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. 342.

³⁴⁰ G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 309.

literatury naukowej i, używając dzisiejszego określenia, masowej. Celem tego rozdziału jest zebranie testimoniów o Gello, pokazanie w jakich tekstach się pojawiała, jaką metamorfozę przechodziła i jak się przekształcało jej rozumienie. Czy chrześcijanie „przejęli” od Greków wierzenia dotyczące demonicy w niezmienionej formie, czy próbowali utożsamiać ją z czymś bliższym i lepiej znanym ich kręgowi kulturowemu.

Pierwsza wzmianka o demonicy w źródłach pisanych pojawiła się ok. VII/VI w. p. Chr. w wierszu Safony. Niestety do naszych czasów zachowały się z niego jedynie dwa słowa: Γέλλως παιδοφιλωτέρα³⁴¹ - kochająca dzieci bardziej niż Gello. Wyrażenie to, wyjęte z kontekstu, jest neutralne i nie ujawnia nacechowania pejoratywnego tego imienia.

Słownik Liddel-Scotta pod hasłem παιδόφιλος, ον podaje: *loving children*, fem. παιδοφίλη, epith. of Demeter, Orph.H.40.13; Γέλλως παιδοφιλωτέρα of over-fond mothers, Sapph. 47.

Fragment orfickiego Hymnu do Demeter³⁴², podanego jako przykład tekstu, w którym użyto tego przymiotnika, brzmi:

σὺ χθονία, σὺ δὲ φαινομένη, σὺ δε πᾶσι προσσηνής·
εὐτεκνε, παιδοφίλη, σεμνή, κουροτρόφε κούρα,

W tym kontekście, biorąc również pod uwagę pochwalny charakter utworu, παιδοφίλη ma wydźwięk jak najbardziej pozytywny. W utworze Safony przymiotnik ten ma charakter neutralny, bo wyrażenie Γέλλως παιδοφιλωτέρα jest wyrwane z kontekstu. Zinterpretować je właściwie i nadać mu negatywne nacechowanie można dopiero po lekturze innych, późniejszych tekstów, które zresztą niejednokrotnie odwołują się do tego fragmentu, od Zenobiusza poczynając.

Przez ponad pięć następnych stuleci teksty milczały w sprawie demonicy. Kolejnym autorem antycznym wspominającym Gello był dopiero Zenobiusz, grecki sofista nauczający retoryki w Rzymie za czasów Hadriana. Spisał on zbiór przysłów

³⁴¹ Sappho, *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, ed. E. Lobel and D. Page, Oxford, 1955, nr 178, s. 101.

³⁴² Tekst zaczerpnięty z artykułu M. Tymoszenko, *Demeter i Gaja: aspekty porównawcze dwóch bogiń w ujęciu orfickim*, „Littera Antiqua”, 2010, vol. 1, s. 128. <http://www.litaneu.eu/artykuly/nr1/LA%201.pdf> dostęp 13.11.2014.

będący skróconą wersją dzieł Lucillusa Tarrhaeusa i Didymosa z Aleksandrii³⁴³. Fragment dotyczący Gello przedstawia się następująco:

Γελλὼ παιδοφιλωτέρα: ἐπὶ τῶν ἁώρως τελευτησάντων, ἥτοι ἐπὶ τῶν φιλοτέκνων μὲν, τρυφῇ δὲ διαφθειρόντων αὐτά. Γελλὼ γάρ τις ἦν παρθένος, καὶ ἐπειδὴ ἁώρως ἐτελεύτησε, φασὶν οἱ Λέσβιοι αὐτῆς τὸ φάντασμα ἐπιφοιτᾶν ἐπὶ τὰ παιδία, καὶ τοὺς τῶν ἁώρων θανάτους αὐτῇ ἀνατιθέασι. Μέννηται ταύτης Σαπφώ³⁴⁴

„Kochająca dzieci bardziej niż Gello: dotyczy przedwcześnie zmarłych, a także kochających dzieci, jednak poprzez wychowanie niszczących je. Gello była bowiem jakąś panną i w związku z tym, iż umarła przedwcześnie, powiadają mieszkańcy Lesbos, że jej duch nawiedza dzieci, jej też przypisują śmierci umierających przed czasem. Wspomina o niej Safona”.

Już początek nawiązuje do utworu Safony, wyrażenie tu użyte różni się jedynie formą imienia demonicy Ma się ono odnosić się do przedwcześnie zmarłych lub kochających swoje dzieci [matek], które jednak poprzez wychowanie [złe] niszczą je. Później autor wyjaśnia, skąd to określenie się wywodzi - Zenobiusz podając egzegezę wyrażenia Γελλὼ παιδοφιλωτέρα, dostarcza pewnych, fragmentarycznych co prawda, informacji dotyczących Gello. Wiadomo, że zmarła przedwcześnie będąc jeszcze panną i że w związku z tym jej duch nawiedza dzieci, przypisuje się jej również winę za śmierć tych, którzy, tak jak ona, umarli w bardzo młodym wieku. Według autora wierzenia te pochodzą z wyspy Lesbos, pisze również, że o Gello wspomina Safona.

Nie wiadomo, czy Zenobiusz znał cały utwór poetki, czy tylko zachowany urywek, czy może po prostu przepisywał od Lucillusa lub Didymosa.

Odwołanie do Gello znajduje się również w scholiach do Teokryta³⁴⁵, pod hasłem dotyczącym Mormo (która jest wspomniana w piętnastej idylli - vide rozdział I - oraz w „Kądzieli” Erinny). Dokładne datowanie starych scholiów (scholia vetera) nie

³⁴³ A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology, ed. William Smith, Boston 1870, s. 1311.

³⁴⁴ F. G. Schneidewin and E. L. von Leutsch, *Corpus paroemiographorum Graecorum*, vol. 1., Göttingen 1839 (repr. Hildesheim: Olms, 1965): 1-175, 3,3,1.

³⁴⁵ K. Wendel, *Scholia in Theocritum vetera*, Leipzig 1914 (repr. 1967), 1-352, XV 40c, s. 309.

jest możliwe, ponieważ składają się na nie co najmniej dwie prace – jedna z epoki augustowskiej, druga – z II w. po Chr.³⁴⁶ Prawdopodobnie kompilacji dokonano właśnie w II w. n.e., a późniejsze komentarze, jak pisze Eleanor Dickie, najpewniej nie wniosły wiele nowego³⁴⁷.

[Ἴπιος] Μορμώ: Λάμια βασίλισσα Λαιστρυγόνων ἢ καὶ Γελλῶ λεγομένη δυστυχοῦσα περὶ τὰ ἑαυτῆς τέκνα ὡς ἀποθνήσκοντα ἤθελε καὶ τὰ λειπόμενα φονεύειν

„Mormo: królowa Lajstrygonów Lamia, która jest też nazywana Gello, nieszczęśliwa z powodu śmierci swoich dzieci, chciała zabić też pozostałe”.

Jest to interesujące wyjaśnienie, bo Lajstrygonowie byli mitycznym plemieniem olbrzymów – nie ma żadnej innej wzmianki o Gello w takim kontekście. Byli również ludożercami i tu imię demonicy wpasowuje się idealnie, choć jej jadłospis ograniczał się do niemowląt.

Kolejnym autorem piszącym o Gello był dopiero Hezychiusz z Aleksandrii, gramatyk z V lub VI w. po Chr. Stworzył on leksykon zachowanych niezwykłych i tajemniczych słów³⁴⁸, a jednym z nich jest *Gello*.

Γελλῶ: εἶδολον Ἐμπούσης, τὸ τῶν ἀώρων, τῶν παρθένων (Zenob. III,3)

Γέλλως..... (Sapho 47) δαίμων, ἣν γυναῖκες τὰ νεογνὰ παιδιά φασὶν ἀρπάζειν³⁴⁹

W słowniku Hezychiusza widnieją dwa lemmata dotyczące Gello – według pierwszego z nich jest ona niedojrzałą formą Empuzy, hasło to dotyczy umarłych przedwcześnie i panien. Dodano w tym miejscu odwołanie do cytowanego wyżej fragmentu Zenobiusza. Według drugiego, nawiązującego do wiersza Safony - demonicą porywającą dzieci. Znaczący jest fakt, iż w tekście tym słowo δαίμων po raz pierwszy zostało użyte w odniesieniu do Gello. Interesujące jest również to, że autor rozdziela

³⁴⁶ Por. E. Dickie, *Ancient Greek Scholarship. A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from Their Beginnings to the Byzantine Period*, Oxford 2007, s. 63-64.

³⁴⁷ *Ibidem*, s. 64.

³⁴⁸ Por. *Ibidem*, s. 88-90.

³⁴⁹ *Hesychii Alexandrini Lexicon*, ed. M. Schmidt, Jena 1867.

postać wymienioną przez poetkę od postaci przedstawionej przez Zenobiusza, choć sam autor pisał, że o Gello wspomina Safona.

Po Hezychiuszu znów przez długi czas nie pisano o Gello, a przynajmniej żaden tekst traktujący o niej się nie zachował, ani nie był wspominany przez innych autorów. Następna wzmianka typu słownikowego o demonicy została zamieszczona w księdze *Suda*³⁵⁰ (IX/X w. po Chr.) i jest rozwinięciem wyrażenia Safony, choć imię Gello zapisane jest w trochę innej formie, niż u poetki:

Γελλοῦς παιδοφιλωτέρα: αὕτη ἄωρος ἐτελεύτησε, καὶ τὸ φάντασμα αὐτῆς ἐδόκουν ἐπὶ τὰ παιδιά καὶ τοὺς ἄωρους θανάτους ἰέναι³⁵¹.

“Kochająca dzieci bardziej niż Gello: sama zmarła jako młoda dziewczyna i uważają, że jej duch pokazywał się dzieciom i tym, którzy umierali przedwcześnie”.

Również tu pojawia się wyrażenie “*Kochająca dzieci bardziej niż Gello*”. David Campbell uzupełnia swoje tłumaczenie 178. fragmentu Safony cytowanymi już w tym rozdziale uwagami Zenobiusza³⁵², który pisze, że było to powiedzenie dotyczące przedwcześnie zmarłych oraz matek, które kochają dzieci, ale niszczą je wychowując. Campbell sugeruje, że poetka mogła je zastosować na określenie zachłannego rywala/rywalki. Sarah I. Johnston zmodyfikowała nieco Campbellowe tłumaczenie Zenobiusza³⁵³. W takim kontekście, skoro Gello była postacią zdecydowanie negatywną i wiadomo, w jaki sposób „kochala” dzieci, a powiedzenie odnoszono do matek, które

³⁵⁰ Por. E. Dickie, *Ancient Greek Scholarship*, s. 90-91.

³⁵¹ http://www.stoa.org/sol-bin/search.pl?db=REAL&search_method=QUERY&login=guest&enlogin=guest&user_list=LIST&page_num=1&searchstr=gello&field=any&num_per_page=100

³⁵² Sappho, *Greek Lyric. Sappho. Alceus*, ed., trans. D. A. Campbell, Cambridge, Mass, London 1990, c1982, s.177:

178 Zenobius, *Proverbs*

Fonder of children than Gello*;

a saying used of those who died prematurely, or of those who are fond of children but ruin them by their upbringing. For Gello was a girl, and since she died prematurely the Lesbians say her ghost haunts little children, and they attribute premature deaths to her. Sappho mentions her.

*Perhaps used of a rapacious rival.

³⁵³ S. I. Johnston, *Restless Dead*, s.173.

psuły swoje potomstwo, przymiotnik *παιδόφιλος* nabiera, jak już pisałam, nacechowania pejoratywnego.

DZIEJE GELLO OD ŚREDNIOWIECZA

Prawdopodobnie pierwszym tekstem, który nie jest leksykonem, zawierającym informacje o Gello jest traktat *O strzygach*, przypisywany Janowi z Damaszku (VII/VIIIw.). Dzisiaj powszechnie uważa się, że utwór ten nie jest autentyczny³⁵⁴. Powstał w VIII w. i, jak podaje Irène Sorlin, jest napisany w stylu polemicznym, tak charakterystycznym dla Jana z Damaszku³⁵⁵. Co prawda tekst nie traktuje dosłownie o Gello, a o pokrewnych jej demonach kobiecych - strzygach, ale wyraźnie widać w nim wpływy przedstawiania demonicy na obrazowanie strzyg. Traktat doskonale wpisuje się również w dotychczas przedstawioną tradycję – przytoczone w nim wierzenia bez wątpienia stanowią jej kontynuację.

*Περὶ στρυγγῶν*³⁵⁶

Θέλω δὲ ἵνα μὴ εἰς τοῦτο ἔχητε ἄγνοιαν. Λέγουσί τινες τῶν ἀμαθεστέρων, ὅτι γυναικῆς εἰσι Στρυγγαί, αἱ καὶ Γελοῦδες λεγόμεναι. Φασὶ δὲ αὐτὰς νυκτὸς δι' ἀέρος φαίνεσθαι καὶ εἰς οἰκίαν περιερχομένας, μὴ ἐμποδίζεσθαι ὑπὸ θυρῶν καὶ κλείθρων, ἀλλὰ τῶν θυρῶν ἀσφαλῶς κεκλεισμένων εἰσέρχεσθαι, καὶ ἀποπνίγειν τὰ βρέφη. Ἄλλοι δὲ λέγουσιν, ὅτι κατεσθίει τὸ ἥπαρ, καὶ πᾶσαν αὐτῶν τὴν οἰκονομίαν, τιθέναι τε καὶ ὄρους ζωῆς · καὶ ταῦτα μὲν διαβεβαιοῦνται, οἱ μὲν εἰδεῖν, οἱ δὲ ἀκοῦσαι, πῶς εἰσέρχεται

³⁵⁴ J. M. Hoeck, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, „Orientalia Christiana Periodica“ 17, 1951, s. 50: „Am ehesten dürften wohl die beiden ... Stücke über die Drachen und über die Hexen echt sein. Sie polemisieren gegen den diesbezüglichen heidnischen Aberglauben und machen auch in der Diktion einen durchaus damaszenischen Eindruck.“

³⁵⁵ I. Sorlin, *Striges et Géloudes*, s. 412.

³⁵⁶ Ioannes Damascenos *Περὶ στρυγγῶν*, PG 94, 1604.

εἰς τὰ οἰκίας κεκλεισμένων τῶν θυρῶν μετὰ σώματος, ἢ γυμνῇ τῇ ψυχῇ · καὶ ἐρῶ, ὅτι ὁ Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος τοῦτο ἐποίησεν, καὶ εἰσῆλθεν μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν πρὸς τοὺς ἁγίους αὐτοῦ ἀποστόλους κεκλεισμένων τῶν θυρῶν. Ἐπεὶ δὲ καὶ μάγος ἐποίησε γυνὴ τοῦτο, καὶ ποιεῖ, οὐδὲν λοιπὸν θαυμαστὸν ἐποίησεν ὁ Κύριος κεκλεισμένων τῶν θυρῶν. Εἰ δὲ εἵποιεν, ὅτι γυμνὴ ψυχὴ εἰσέρχεται, τοῦ σώματος ἐπὶ τῆς κλίνης κειμένου, ἄκουσον τὰ παρ' ἐμοῦ, ὅτι ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν · *Ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι τὴν ψυχὴν μου · καὶ πάλιν ἐξουσίαν ἔχω ἀπ' ἐμαυτοῦ λαβεῖν αὐτήν*. Καὶ ἐποίησε τοῦτο ἅπαξ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ ἁγίου πάθους αὐτοῦ. Ἐπειδὴ καὶ μάγος γυνὴ καὶ αἰσχρὰ, ὁπότεν βουληθῇ, ποιεῖ τοῦτο, λοιπὸν οὐδὲν ἐποίησεν ὁ Κύριος. Καὶ καταφαγοῦσα τὸ ἥπαρ τοῦ βρέφους, πῶς δύναται ζῆσθαι ; ταῦτα δὲ πάντα αἰρετικοὶ τινες, καὶ ἐναντία τῆς ἁγίας καθολικῆς Ἐκκλησίας φρονοῦντες φλυαροῦσι, βουλόμενοι τοὺς ἀπλουστέρους διαστρέψαι τῆς ὀρθῆς δόξης.

„O strzygach

Chcę, żebyście w tym temacie nie trwali w niewiedzy. Mówią pewni z niewykształconych, że są kobiety Strzygi, zwane też **Gelludami** (Γελοῦδες). Powiadają, że nocą pojawiają się one w powietrzu i podchodzą do domów, że nie powstrzymują ich drzwi i zasuwy, ale że wchodzi przez szczelnie zamknięte drzwi i duszą niemowlęta. Inni znów mówią, że pożerają wątrobę i całą jej okolicę i kładą kres życiu; i o tym zapewniają, jedni – że widzieli, inni – że słyszeli.

W jaki sposób wchodzi do domów, chociaż drzwi są dobrze zamknięte, przyoblekłszy się w ciało albo tylko jako duch (dosł. „gołą duszą”³⁵⁷). I mówię, że Chrystus, Bóg nasz Jezus Chrystus jedyny, to uczynił i przyszedł po powstaniu jego z martwych do swoich świętych apostołów pomimo zamkniętych drzwi³⁵⁸. Skoro zaś

³⁵⁷ γυμνῇ τῇ ψυχῇ – wyrażenie to występuje również w drugiej mowie *Contra imaginum calumniatores* Jana z Damaszku: ἐπειδὴ γὰρ διπλοῖ ἐσμεν, ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος κατεσκευασμένοι, καὶ οὐ γυμνὴ ἡμῶν ἐστὶν ἡ ψυχή, ἀλλὰ ὥς ὑπὸ παραπετάσματι καλύπτεται ἀδύνατος ἡμᾶς ἐκτὸς τῶν σωματικῶν ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ νοητά. (*Imag. III, 12, 23-27*) *Die Schriften des Johannes von Damaskos III. Contra imaginum calumniatores orationes tres*, ed. B. Kotter, Berlin 1975, s. 123.

³⁵⁸ „Pomimo zamkniętych drzwi” - τῶν θυρῶν κεκλεισμένων. To samo wyrażenie występuje w Ewangelii wg św. Jana. Por. *The Greek New Testament*, ed. K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, Stuttgart 1983, s. 411-412:

i czarownica uczyniła to, i czyni, niczego więc godnego podziwu nie uczynił Pan, choć drzwi były zamknięte.

Skoro mówią, że sama dusza wchodzi, gdy ciało leży w łóżku, usłysz to, co mówię (dosł. usłysz to ode mnie), że Pan nasz Jezus Chrystus powiedział: „Posiadam bowiem władzę, aby je [swoje życie] oddać, jak i ponownie odzyskać”³⁵⁹. I uczynił tak raz, w czasie swojej świętej męki. Skoro zaś szpetna czarownica (dosł. czarodziejska kobieta i szpetna), kiedy tylko chce, to czyni, niczego więc [takiego ważnego] nie uczynił Pan. I kiedy pożre wątrobę niemowlęcia, jakże ono może żyć? To wszystko jacyś heretycy i przeciw świętemu Kościołowi powszechnemu nastawieni plotą brednie, chcąc prostaczków odwrócić od właściwej wiary”.

Strzygi w traktacie są opisane jako uskrzydłone kobiety, które w wolnym czasie, oczywiście nocą, duszą dzieci, czasem nawet pożerają ich wątroby, co oczywiście skutkuje śmiercią dziecka – sam autor zauważa, że niemożliwością jest, aby dziecko przeżyło bez wątroby. Wspomina również, że *strzygi* są także nazywane **Gelludami** (Γελοῦδες). Termin ten bez wątpienia pochodzi od imienia Gello. Warte uwagi jest stwierdzenie Pseudo-Jana z Damaszku, że strzygi są czarownicami – kobietami, a nie demoniami.

Nie rozstrzygam kwestii autorstwa tego tekstu, jeśli by jednak przyjąć, że napisał go Jan z Damaszku, tekst ten przedstawiałby stanowisko intelektualne zorientowane ortodoksyjnie w sprawie wiary w Gello i demonice jej podobne, ponieważ potępia zabobony. Jak widać, jest to stanowisko bardzo krytyczne. Pseudo-Jan z Damaszku zaprzecza rzekomym umiejętnościom strzyg do przechodzenia przez zamknięte drzwi, bo przecież demony nie mogą być zdolne do tego, co było cudem uczynionym

J 20:19 Οὕτως οὖν ὁψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταὶ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ λέγει αὐτοῖς Εἰρήνῃ ὑμῖν.

J 20:26 Καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτὼ πάλιν ἦσαν ἔσω οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ Θωμᾶς μετ' αὐτῶν. ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς τῶν θυρῶν κεκλεισμένων καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ εἶπεν, Εἰρήνῃ ὑμῖν.

Wytluszczenia w tekście pochodzą ode mnie.

³⁵⁹ Tłumaczenie J 10:17-18 zaczerpnięte z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu*, s. 2356.

Por. *The Greek New Testament*, s. 369:

διὰ τοῦτό με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. οὐδεὶς αἶρει αὐτήν ἀπ' ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν· ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου.

przez Chrystusa³⁶⁰. Surowo osądza również ludzi wierzących w tego typu zabobony i rozpowszechniających je, nazywa ich wręcz heretykami.

Podobne „intelektualne” stanowisko prezentuje inny tekst (pochodzący z ok. 843 roku), autorstwa Ignacego Diakona - *Żywot patriarchy Tarazjusza*³⁶¹:

Μυθεύεται γὰρ παρ' Ἑλλησι γυνή τις Γελλῶ ὀνόματι, ἥτις ἁώρῳ τέλει τὸ ζῆν ἀπορρήξασα φαντάσμασί τισιν εἶωθεν ἐπιφοιτᾶν ἐπὶ τὰ νεογνὰ καὶ ἀρτιγέννητα νήπια καὶ τὴν τούτων ἀναίρεσιν κατεργάζεσθαι· τούτῳ τῷ πονηρῷ τοῦ μύθου κλεπτόμενοι πνεύματι οἱ ταῦτα πιθανεύόμενοι πειρῶνταιί πως καὶ ἐπὶ γυναιῶν ὡς ἀληθῆ διαβιβάζειν τὴν τοιαύτην τοῦ μύθου ἐνέργειαν καὶ ταύταις ἀνατιθέναι, ἀλλοιούμεναις εἰς πνεῦμα, τῶν πρὸ ὥρας θανόντων τὸ αἷτιον.

„Opowiadają wśród Hellenów bajki, że jakaś kobieta o imieniu Gello, która to żywot skończywszy przedwcześnie, pod postacią zjawy ma w zwyczaju nawiedzać noworodki i świeżo urodzone niemowlęta i mordować na nich dokonuje. Oszukani przez tego straszego ducha legendy przekonać usiłują, że te rzeczy są prawdziwe [i] zrzucić to działanie straszliwe na słabe kobiety i im zmienionym w ducha przypisać winę [za śmierć dzieci] umierających przed czasem”.

Ignacy opowieści o Gello traktuje jako bajki (Μυθεύεται γὰρ παρ' Ἑλλησι), podobnie jak autor wcześniejszego tekstu (Λέγουσιν τινες τῶν ἀμαθεστέρων). Pisze jednak o podobnych odbiorcach - ludziach, którzy wierzą w te historie i przypisują takie czyny jakimś „słabym kobietom” (γυναιῶν), na które zrzuca się winę za śmierć dzieci umierających przedwcześnie. Ojciec Tarazjusza miał być sędzią w procesie dwóch takich kobiet oskarżonych o bycie gelludami³⁶², a skoro sprawa trafiła do sądu, oskarżenia tego typu musiały być traktowane bardzo poważnie. Uniewinnił on kobiety, co wzbudziło niezadowolenie cesarza, który jednak nie anulował werdyktu i oskarżone

³⁶⁰ Por. A. Kazhdan, *Holy and Unholy Miracle Workers*, [w:] *Byzantine Magic*, ed. H. Maguire, Washington 1995, s. 73-82. Szerzej o cudach świętych i nieświętych w dalszej części rozdziału.

³⁶¹ S. Efthymiadis, *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon* [Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 4, Aldershot 1998], s. 69-168, 6,6.

³⁶² Hartnup, *Allatios*, s. 88.

pozostały wolne. Taki wyrok pozwala stwierdzić, że według władz Kościoła gelludy nie istniały³⁶³.

Gello pojawia się również w tekście przypisywanym Psellosowi (choć jego autorstwo jest niepewne):

Περὶ τῆς Γιλλοῦς³⁶⁴

Ἡ δέ γε Γιλλῶ, τοῦτο δὴ τὸ ἀρχαῖον καὶ πολυθρύλλητον ὄνομα, οὔτε δαίμων τίς ἐστίν οὔτε ἄνθρωπος ἀθρόον εἰς ὠμότητα θηρίου μετενεχθεῖς· ἀπείρηται γὰρ πᾶσι φιλοσόφοις τῶν φύσεων ἢ μετάβασις, καὶ οὔτε θηρίον ποτ' ἂν ἐξανθρωπισθεῖ οὔτε μὴν ἄνθρωπος εἰς θῆρα μετενεχθεῖ, ἀλλ' οὔτε εἰς δαίμονα οὔτε εἰς ἄγγελον. ὀνόματα δὲ δαιμόνων καὶ δυνάμεις αὐτῶν πολλὰς τε καὶ ἐν πολλοῖς γνούς οὔτε παρὰ τοῖς λογίοις οὔτε παρὰ ταῖς ἀγυρτικαῖς βίβλοις τοῦ Πορφυρίου τῇ Γιλλῶ ἐντετύχηκα. Ἀπόκρυφον δέ μοι βιβλίον Ἑβραϊκὸν τοῦτο τὸ ὄνομα προσέπλασεν. ὁ δὲ τὸ βιβλίον γράψας τὸν Σολομῶντα ποιεῖται ὑπόθεσιν, κακεῖνον εἰσάγει ὥσπερ ἐν δράματι τὰ τῶν δαιμόνων ὀνόματα καὶ τὰς πράξεις ἀγγέλλοντα. ἔστι γοῦν παρ' αὐτῷ ἡ Γιλλῶ δύναμις τις πρὸς τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας ἀντίθετος. αὕτη γοῦν τὰ τε κυοφορούμενα, φησὶν, ἀναιρεῖ καὶ ὅποσα τῆς μήτρας διολισθήσῃ, καὶ χρόνος αὐτῇ τῆς ἀναιρέσεως ἐνιαύσιος ὥριστα· εἴτα δὴ δεσμεῖ αὐτὴν ἡ Ἀδράστεια. Ἄλλ' ἢ γε τήμερον ἐπέχουσα δόξα τοῖς γραῖδις τὴν δύναμιν ταύτην παρέχεται· περοῖ γοῦν τὰς παρηβηκυίας καὶ ἀφανῶς εἰσοικίζει τοῖς βρέφεσιν· εἴτα θηλάζειν ποιεῖ ταύτας καὶ πᾶσαν τὴν ἐν τοῖς βρέφεσιν ἀπορροφᾶν ὥσπερ ὑγρότητα. τὰ γοῦν συντακέντα τῶν νεογνῶν Γιλλόβρωτα αἱ περὶ τὴν λεχὼ ὀνομάζουσιν.

„O Gello

Gello (to imię naprawdę stare i bardzo znane) ani nie jest żadną demonią, ani człowiekiem nagle w dziką bestię zmienionym. Przemiana została wykluczona przez wszystkich filozofów naturalnych i ani bestia nigdy się nie stanie człowiekiem,

³⁶³ Por. M. Patera, *Gylou*, s. 312-313.

³⁶⁴ M. Psellos, *Ἑρμηνεῖαι εἰς δημώδεις δεισιδαιμονίας* [w:] K. Σάθας, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, τ. ε', Ἐν Βενετία 1876, s. 572-573; D. J. O'Meara, *Michaelis Pselli philosophica minora*, vol. 2. Leipzig 1989.

ani też człowiek w [mitycznego] potwora się nie zmieni, w każdym razie ani nie w demona, ani nie w anioła. Imiona demonów oraz ich liczne moce nadprzyrodzone zarówno jak i w wielu [sprawach moce?] poznałem, ani w wyroczniach, ani w oszukańczych książkach Porfiriusza nie przeczytałem o Gello. Tajemna księga hebrajska to imię mi wyjawiała. Ten, kto napisał książkę, dramat o Salomonie stworzył i jego właśnie ukazuje, jakby w sztuce, imiona demonów i ich uczynki zwiastującego. Jest u niego oczywiście Gello mocą jakąś narodzinom i istotom przeciwną. Mówi się, że ona zabija niemowlęta, ile by ich z macicy się nie wysliznęło i [od porodu] okres roku jej dla zabicia [dzieci] jest ustalony. Potem już zastawia sidła na nią Adrastea. Lecz dzisiaj panuje opinia, że ona staruchom tej mocy użycza. Uskrzydla je/sprawia, że [staruchy] latają i w niewiadomy sposób do noworodków dostarcza. Później sprawia, że ssą one [krew] i wszystkie z niemowląt wysysają jakby soki witalne (całą energię?). W każdym razie te spośród noworodków pozbawione sił, przez akuszerki (te [kobiety] przy położnicy) nazywane są *Γιλλόβρωτα* – zjedzonymi przez Gello”.

Na wstępie autor pisze, że imię Gello jest bardzo stare i znane (τοῦτο δὴ τὸ ἀρχαῖον καὶ πολυθρύλλητον ὄνομα), co potwierdza katalog wymienionych w tym rozdziale tekstów. Według niego nie jest ona ani demonicą, ani człowiekiem zmienionym w dziką bestię, bo przemiana taka jest niemożliwa, jak zapewniają filozofowie natury. Pseudo-Psellos przedstawia siebie jako znawcę demonów, ich imion, mocy nadprzyrodzonych. Nie przeczytał jednak o Gello w wyroczniach, ani w, jak pisze, „oszukańczych książkach Porfiriusza“ (παρὰ ταῖς ἀγυρτικαῖς βίβλοις τοῦ Πορφυρίου), których nie wymienia z tytułu. Najprawdopodobniej autor miał na myśli *De Philosophia ex Oraculis Haurienda*³⁶⁵ Porfiriusza, w którym to dziele filozof pisał o demonach³⁶⁶.

Pseudo-Psellos jako źródło informacji o demonicy podaje „tajemną księgę hebrajską“ (ἀπόκρυφον βιβλίον Ἑβραϊκόν), mającą za bohatera króla Salomona, który ogłasza imiona i uczynki demonów (τὸν Σολομῶντα (...) τὰ τῶν δαιμόνων ὀνόματα καὶ τὰς πράξεις ἀγγέλλοντα). Z tego krótkiego opisu można wnioskować, iż ową tajemną księgą jest, przedstawiony w poprzednim rozdziale, *Testament Salomona*. Jednak, choć

³⁶⁵ Porphyrius, *De Philosophia ex Oraculis Haurienda*, ed. G. Wolff, Zurich - New York 1983.

³⁶⁶ Por. Porphyrius, *De Philosophia*, s. 214-229.

zgadza się ogólna charakterystyka demonicy (*Jest [...] oczywiście Gello mocą jakąś narodzinom i istotom przeciwną* - ἡ Γῆλλὼ δύναιμις τις πρὸς τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας ἀντίθετος), w greckim tekście *Testamentu Gello* występuje pod innym imieniem, mianowicie Obyzouth (w jednym z manuskryptów zapisanym w wersji Obezgelauth, co może być połączeniem obu imion)³⁶⁷.

Jest to jedyny tekst dotyczący Gello, w którym znajduje się wzmianka o Adrastei. Według mitologii greckiej była to nimfa, która miała za zadanie pilnować maleńkiego Zeusa i nie dopuścić do tego, aby podzielił los swego rodzeństwa i został pożarty przez Kronosa³⁶⁸. Jedynym logicznym wyłomaczeniem występowania nimfy w tekście Pseudo-Psellosa wydaje się być skojarzenie przez autora przypisanej jej funkcji ochrony przed Kronosem i rozszerzenie tej działalności na wszystkie niemowlęta atakowane przez Gello. Adrastea zyskała tym samym niejako funkcje apotropaiczne i ograniczała ramy czasowe, w których mogłaby działać demonica. Zupełną nowością jest podanie okresu mijającego od porodu, w którym Gello może zaszkodzić dziecku. Chyba że w ten właśnie sposób należy rozumieć wyrażenie z traktatu *O strzygach*, że “ustanawiają określony wiek życia [dziecka]” - τιθέναι τε καὶ ὅρους ζωῆς · Zastanawiający jest fakt, iż autor wyznacza demonicy taką granicę czasową na dokładnie rok od porodu. Apotropaiczne właściwości nimfy zdaje się potwierdzać tekst amuletu, zamieszczony w jednym z papyrusów magicznych. Zawiera on bez wątpienia zaklęcie ochronne i przyzywa na pomoc między innymi Adrasteę³⁶⁹.

³⁶⁷ Por. rozdział II, s. 82.

³⁶⁸ R. Graves, *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczkowski, Kraków 2012, s. 28.

³⁶⁹ PGM VII, 409-504, K. Preisendanz, *Papyri graecae magicae*, t. II, Stuttgart 1974, s. 22-23:

<Φυλακτήριον> λαβὼν θεῖον καὶ νελοκα'λάμης σπέρμα ἐπίθουε πρὸς τὴν σελήνην καὶ λέγε·| “ἐπικαλοῦμαι σε, κυρία Ἴσι, ἣ συνεχώρησεν ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων βασιλεύειν ἐν τῷ τελείῳ μέλανι, τὸ ὄνομά | σου·λου: λουλου: βαθαρθα· θαρησιβαθ: ἀθερνεκλησιχ ἀθερνεβουσι: ηιχομω: χομωθι: Ἴσι Σῶθι: (495) σουηρι· Βούβαστις· ευρελιβατ': χαμαρι: Νεβουτος: Ουηρι: αἴη: ησα· ωαι: διαφυλάξατέ με, τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστὰ ὀνόματα τοῦ θεοῦ”, κοινόν, ‘ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἐν τῷ Πηλουσίῳ καθιδρυμένος σερφουθ: μουῖσρω στρομμω: μολωθ: μολονθηρ: φον Θῶθ: δια-(500) φυλάξατέ με, τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστὰ ὀνόματα τοῦ μεγάλου θεοῦ (κοινόν) ασαω: εἶω: νισαωθ: κυρία Ἴσις, Νέμεσις, Ἀδράστεια πολύνυμε, πολύμορφε, δόξασόν με, ὡς ἐδόξασα τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ σου Ὡρος. κοινόν.

Dostępne jest jego tłumaczenie w języku angielskim. Por. M. Smith [w:] H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*, Chicago 1986, s. 131:

*Taking sulfur and seed of Nile rushes, burn [them] as incense to the moon and say, “I call on you, Lady Isis, whom Agathos Daimon permitted to rule in the entire black [land]. Your

Według autora tekstu Gello nie jest ani demonicą, ani człowiekiem zamienionym w potwora, pozostawałaby więc jeszcze opcja czarownicy, jednak Pseudo-Psellos nie pisze nic na ten temat. Wśród współczesnych mu ludzi panuje opinia, że może ona używać swoich mocy staruchom. Obdarza je również skrzydłami (co przystaje do wizerunku Gellud zawartego w traktacie *O strzygach*), a także “w niewiadomy sposób do noworodków dostarcza. Później sprawia, że ssą one [krew] i wszystkie z niemowląt wysysają jakby soki witalne”. Z opisu tego wynika, że Gello niejako zmusza stare kobiety do tak drastycznych działań względem niemowląt. Krew i soki witalne wysysały już demonice starożytne – lamie/empuzy z młodzieńców, a strzygi – z dzieci. Ssanie krwi kojarzy się bez wątpienia z wampirami – pod koniec tego rozdziału spróbuję na podstawie prześlędzonych świadectw o Gello odpowiedzieć na pytanie, czy była ona prototypem wampira.

Pseudo-Psellos wyraźnie neguje wiarę w zabobony dotyczące Gello - w jej demoniczny charakter oraz w to, że miałyby ona być człowiekiem zamienionym w demona. W dalszej części tekstu autor pisze, iż śmierć noworodków ma charakter medyczny i jako jej przyczynę podaje atak epileptyczny. Wpisuje się tym samym w tradycję utworów, których autorzy szukali racjonalnego wytłumaczenia dla zgonów niemowląt. Dodaje również, że pewne zagadnienia z wiedzy starożytnej niejako się dewaluuja i przechodzą do folkloru, a do innych, prostych, dorabia się ideologię.

To samo stanowisko, jak już wspomniano, zajął również Pseudo-Jan z Damaszku w traktacie *O strzygach* oraz, w pewnym sensie, Ignacy Diakon w *Żywocie patriarchy Tarazjusza*. Ignacy co prawda nie wspomina o tym, że Gello jest uważana za demonicę, ale na pewno nie traktuje opowieści o Gelludach poważnie (“**Μυθεύεται γὰρ παρ’ Ἑλλήσι**”, “τούτω τῷ πονηρῷ **τοῦ μύθου** κλεπτόμενοι πνεύματι οἱ ταῦτα **πιθανεύόμενοι πειρῶνται**”). Skoro autorzy tych tekstów uważali za konieczne dementowanie takich zabobonów, wiara w demonicę musiała być w ich czasach bardzo rozpowszechniona i głęboko zakorzeniona w kulturze, zwłaszcza wśród prostych ludzi (Pseudo-Jan

name is LOU LOULOU BATHARTHAR THARESIBATH ATHERNEKLESICH / ATHERNEBOUNI EIHOMO CHOMOTHI Isis Sothis SOUERI, Boubastis, EURELIBAT CHAMARI NEBOUTOS OUERI AIE EOA OAL. Protect me, great and marvelous names of the [god] (add the usual); for I am the one established in Pelusium, SERPHOUTH MOUISRO / STROMMO MOLOTH MOLONTER PHON Thoth. Protect me, great and marvelous names of the great god” (add the usual).

z Damaszku *expressis verbis* pisze “Λέγουσί τινες τῶν ἁμαθεστέρων“). Niesamowitą siłę oddziaływania wiary w Gello i Gelludy można sobie uświadomić, jeśli weźmiemy pod uwagę czas, na przestrzeni którego napisano te trzy teksty - najstarszy z nich powstał w VIII w. po Chr., a najmłodszy – w wieku XI. Dzieli je zatem odległość trzech – czterech wieków, a mimo to odczuwana przez osoby wykształcone potrzeba negowania takich wierzeń była wciąż jak najbardziej aktualna. Pseudo-Psellos stosuje neologizm na określenie dzieci zjedzonych przez Gello – *Γιλλόβρωτος* (pisze, że używają go akuszerki). Uważam, że istnienie słowa stworzonego konkretnie w tym celu jest kolejnym dowodem ogromnej popularności demonicy. W tekście pojawia się jeszcze jeden ciekawy wyraz, mianowicie przymiotnik *νεογιλλοῖς*. Znajduje się on w słowniku etymologicznym Chantraine'a - *νεογιλλός* oznacza „bardzo młody”³⁷⁰. Słowo to być może zostało utworzone od imienia demonicy - wygląda na połączenie *νεος* i *Γιλλώ*. Hipotezę tę zdaje się potwierdzać znaczenie tego przymiotnika, ponieważ, jak wiadomo, Gello krzywdziła bardzo małe dzieci.

W pismach Pseudo-Psellosa znajduje się jeszcze jeden tekst, pochodzący z manuskryptu datowanego na XV lub XVI wiek³⁷¹, dotyczący demonicy³⁷²

Εὐχή τῆς Γυλοῦς .

Ὡς ἐκατήρχετον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ ὑπήντησεν αὐτῷ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἢ μιὰρὰ Γυλοῦ, ἔχουσα τὰς τρίχας αὐτῆς ἕως τῶν πτερνῶν αὐτῆς, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς πεπυρωμένους, καὶ λέγει αὐτῆς ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ, “πόθεν ἔρχῃ καὶ ποῦ πορεύῃ ;” Ἀποκριθεὶς δὲ ἡ μιὰρὰ καὶ ἀκάθαρος Γυλοῦ, ἔφη, “ἐγὼ ἀπέρχομαι εἰς οἶκον τινός, ὡς ὄφιν, ὡς δράκον, ὡς ἔρπετον τετράποδον, καὶ ἐξαλεῖψαι αὐτὸν · ἐγὼ ὑπάγω ποιῆσαι γυναικῶν πληγὰς, ἐγὼ [ὅπου?] ὑπάγω, ποιῶ αὐτοὺς καρδιοπονεῖν, καὶ γάλα αὐτῶν ξηραίνω · ἐγὼ συνθλάσαι δύναμαι καὶ κατὰ κράτος | δ' αὖ ξαλεῖψαι · ἐγὼ τα νήπια ἀποκτένω, τὸ γὰρ ὄνομά μου Παταξαρέα καλοῦμαι · καὶ

³⁷⁰ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, T.III, Λ-Π, Paris 1974, s. 744.

³⁷¹ R. P. H. Greenfield, *Saint Sisinnios*, s. 103.

³⁷² M. Psellos, *Ἑρμηνεῖαι εἰς δημῳδεῖς δεισιδαιμονίας* [w:] K. Σάθας, *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, s. 576.

ὅταν ἔτεκεν ἡ ἁγία Μαρία τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, ἀπῆλθα ἐκεῖ ἵνα αὐτὴν πλανήσω, καὶ οὐκ ἠδυνήθην, ἀλλ' ἐστράφην πεπλανημένη” .

Καὶ πιάσας αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ ἐκ τῶν δεξιῶν αὐτῆς πλοκάμων, λέγει αὐτῇ, ἀνάγγειλόν μοι τὰ ἰβ' σου ὀνόματα, ἀκάθαρτον πνεῦμα .

Εἴτα λέγει πρὸς τὸν ἀρχάγγελον · “τὸ πρῶτόν μου ὄνομα Μανλοῦ καλοῦμαι · τὸ β', Ἀμορφοῦς · τὸ γ', Καρανιχοῦς · τὸ δ', Ἀβιζοῦ · τὸ ε', Ἀβιδαζιοῦ · τὸ ς', Μαρμαλατοῦς · τὸ ζ', Καριανή · τὸ η', Ἑλληνοῦς · τὸ θ', Ἀριανή · τὸ ι', Ἀδικία · τὸ ια', Χαρχαρίστρια · τὸ ιβ', Μυιᾶ · τὸ ἥμισον, Πετωμένη . Ταῦτά εἰσι τὰ ὀνόματά μου, καὶ ἐξορκίζω καὶ σου, ἀρχάγγελε Μιχαήλ, εἴ τις δυνήθῃ καὶ γράψῃ τὰ ἰβ' μου [καὶ ἥμισον] ὀνόματα, οὐ δυνήθῃ ἐλθεῖν εἰς τὸν οἶκον ἐκεῖνον, ἀλλὰ φεύξομαι πεντακόσια μίλια” .

Οὕτω δὲ ἐξώρκισεν αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος | Μιχαὴλ λέγων, “ὀρκίζω σε εἰς τὸν δεσπότην Χριστὸν, ἵνα μὴ εἰσέλθῃς εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ Φλουρη, ἐπὶ ὀνόματος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ” .

„Modlitwa przeciw Gello

Kiedy schodził z nieba archanioł Michał, spotkał go duch nieczysty, odrażająca Gello, mająca włosy aż do skrzydeł (jej) i oczy płomienne i mówi do niej archanioł Michał: „Skąd przybywasz i dokąd zmierzasz?” W odpowiedzi odrażająca i nieczysta Gello rzecze: „Przybywam z i zmierzam do domu pewnego [człowieka], jak żmija, jak wąż/smok, jak pełzający czworonóg, żeby go zmieść z powierzchni ziemi. Przychodzę, żeby sprowadzić nieszczęścia na kobiety, [dokąd] przybywam, przyprawiam je o palpitacje serca i powoduję, że ich mleko wysycha. Mogę zgnieść według siły i znów zniszczyć. Ja zabijam niemowlęta, jestem więc nazywana imieniem Zabójczyni³⁷³. I kiedy Maryja wydała na świat Słowo Prawdy, powróciłam tam, aby ją skrzywdzić i nie mogłam, lecz zostałam oddalona, żeby się błąkać”.

I złapawszy ją za włosy z prawej strony archanioł Michał mówi jej: „Zdradz mi dwanaście twoich imion, duchu nieczysty.”

Mówi zatem do archanioła: „Pierwszym moim imieniem jest Μανλοῦ (Μαυλοῦ), drugim – Bezkształtna (Ἀμορφοῦς), trzecim – Καρανιχοῦς, czwartym – Ἀβιζοῦ, piątym – Ἀβιδαζιοῦ, szóstym – Μαρμαλατοῦς, siódmym – Καριανή, ósmym – Ἑλληνοῦς,

³⁷³ Παταξάρεα.

dziewiątym – Ἀριανή, dziesiątym – Krzywda (Ἀδικία), jedenastym – Χαρχαρίστρια (καρχαρίας – gatunek rekina; κάρχαρος - ostrozęby), dwunastym – Mucha (Μυιά), dwunastym i pół – Πετωμένη (jeśli od πέτομαι – Latająca). To są moje imiona i przyrzekam ci, archaniele Michale, że jeśli ktoś będzie mógł i napisze dwanaście (i pół) moich imion, nie będę w stanie wejść do jego domu, lecz ucieknę na pięćset mil rzymskich.”

To przyrzekł jej archanioł Michał mówiąc: „Zaklinam cię, na Chrystusa Pana, abyś nie weszła do domu sługi bożego Flouresa w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, teraz i zawsze”.”

Powyższa modlitwa należy do tak zwanego “typu Michała” opowieści o Gello³⁷⁴. Jest to tekst amuletu mającego bronić matki i niemowlęta przed demonicą, w tym wypadku znajdujące się w domostwie “sługi bożego Flouresa” (τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ Φλουρηῖ). Zazwyczaj w tym miejscu w amuletach zostawione jest wolne miejsce na wpisanie imienia osoby zainteresowanej ochroną przed demonicą.

Gello jest tu przedstawiona jako odrażająca istota o bardzo długich włosach (jak Obyzouth w *Testamencie Salomona*³⁷⁵) i płomiennych oczach. Zapytana przez archanioła Michała, opowiada o swych niecnym czynach względem niemowląt i matek, do których zalicza się wysuszanie mleka kobiet (γάλα αὐτῶν ξηραίνω). Przypisywano jej zatem nie tylko niewytłumaczalną śmierć niemowląt, ale też przypadłości, które dotykały ich matek. Demonica wspomina również o swojej jedynej porażce – mimo najszerszych chęci nie była w stanie skrzywdzić Maryi i dzieciątka Jezus. Gello wymienia również dwanaście i pół swoich imion, których znajomość i zapisanie na amulecie umożliwia obronę przed Gello, o czym będzie jeszcze mowa.

Po Pseudo-Psellosie następuje ponaddwustuletnia przerwa. Dopiero w XIV w. Νικηφόρος Κάλλιστος Χανθόπουλος, historyk kościelny, pisze³⁷⁶:

Καὶ ἕτερα δὲ ἄξια λόγου καὶ οἱ ἐς φῶς αὐτὸν προαγαγόντες ἀνήγγειλαν. Ὁ μὲν γὰρ πατήρ αὐτοῦ, ὅτε γεννᾷν αὐτὸν ἔμελλεν, ὄναρ μεγίστην ἰδεῖν ἄμπελον ἔλεγεν ἐκ τῆς αὐτοῦ κοίτης ἀναδραμεῖν, βότρυς τε παμπληθεῖς καὶ ὠραίους μάλα ἀθρόον

³⁷⁴ O którym szerzej w dalszej części rozdziału.

³⁷⁵ Por. rozdział II, s. 80.

³⁷⁶ Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, *Ecclesiasticae Historiae*, PG 145-147, 18.9.

ἀναβλαστῆσαι, καὶ περικύκλω ἀπαιωρῆσαι. Ἡ δὲ γε μήτηρ κατὰ τὸν τοῦ τόκου καιρὸν ἐκ γῆς ξενίζουσάν τινα καὶ παρηλλαγμένην ἔλεγεν εὐωδίαν ἀναρρῦῃναι. Καὶ τὸ γραῶδες δὴ τοῦτο καὶ ἐμοὶ τέως ἄπιστον προσετίθει, πολλάκις λέγουσα καὶ τὴν ἥν φασιν Ἑμπουσαν, Γιλῶ δ' ἂν ἄλλος εἴποι, τῆς κοίτης μεταθεῖναι τὸ βρέφος ὥς τοῦτο βρώξουσαν, μηδαμῶς δὲ δυνηθεῖσαν τοῦτο λυμήνασθαι.

„(...) I inne [znaki] godne powiedzenia i które go do światła doprowadziły, o nim opowiadają. Jego ojciec powiedział, że gdy chciał go spłodzić, w widzeniu sennym zobaczył ogromną winorośl, która z jego łoża małżeńskiego wystrzeliwuje w górę, kiść o ogromnych i dojrzałych bardzo jednocześnie wypuszcza pędy i wkoło [łoża?] się zwiesza. Matka zaś powiedziała, że w czasie porodu z ziemi zdumiewająca jakaś i niezwykła woń się unosiła. (dotąd mi to niewiarygodne się wydaje), i to staruszki (często i ta, która jest nazywana Empuzą, inny mógłby powiedzieć Gello), przenoszą z łoża niemowlę, żeby je zjeść, w żaden sposób jednak nie mogły mu zaszkodzić”.

We fragmencie tym są opisane znaki, jakie miały towarzyszyć poczęciu i narodzinom cesarza Maurycjusza (panował w latach 582-602). Autor nie daje wiary części opowieści dotyczącej Gello (καὶ ἐμοὶ τέως ἄπιστον προσετίθει). Nie ma jednak jasności, czy nie dowierza w istnienie samej demonicy, czy w to, że nie mogła ona skrzywdzić noworodka, który miał w przyszłości zostać cesarzem. Według tej historii Maurycjusz był wyjątkowym dzieckiem³⁷⁷ – oprócz niego jedynym niemowlęciem, któremu Gello nie mogła zaszkodzić (i to z oczywistych przyczyn), było dzieciątko Jezus, co potwierdza przytoczony wcześniej tekst modlitwy przeciw Gello, zachowanej w pismach Pseudo-Psellosa. Wyróżnienie Maurycjusza nie jest jasne – być może wspomnienie tego akurat cesarza jest wskazówką, że ta konkretna historia o Gello powstała w jego czasach i służyć miała podkreśleniu wyjątkowości władcy.

Kolejny tekst (a właściwie grupa tekstów) dotyczący Gello jest tak specyficzny i rozbudowany, że postanowiłam poświęcić mu cały podrozdział.

³⁷⁷ Na temat cudownych znaków i wyjątkowości młodocianych cesarzy por. D. G. Angelov, *Emperors and Patriarchs as Ideal Children and Adolescents. Literary Conventions and Cultural Expectations*, [w:] *Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium*, ed. A. Papaconstantinou, A. M. Talbot, Washington 2009, s. 85-125.

GELLO STORY

Istnieje rodzina późno-średniowiecznych tekstów greckich, przywołujących historię Gello, demonicy, która kradła nowo narodzone dzieci i atakowała kobiety ciężarne lub podczas porodu, a także natychmiast po tym, jak urodziły. Gello była bardzo popularną albo nawet najpopularniejszą demonicą w Bizancjum, jak wspominałam we wcześniejszej części tego rozdziału. Opowieść o niej była rozpowszechniona w wielu krajach, o czym świadczy duża ilość zachowanych średniowiecznych manuskryptów nie tylko greckich, ale i koptyjskich, egipskich, armeńskich, rumuńskich, słowiańskich, syryjskich, arabskich oraz hebrajskich³⁷⁸.

Opowieści o Gello spisane w języku greckim dzielą się na dwa typy. W jednym z nich pojawia się archanioł Michał (czyli wspomniany już wcześniej „typ Michała”), w drugim natomiast legendarny święty Sisinnios (czyli „typ Sisinniosa”). Najważniejszą pozycją naukową dotyczącą tego tematu jest artykuł Richarda P. H. Greenfielda pt. *Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gyllou: the Typology of the Greek Literary Stories*³⁷⁹, w którym autor bada trzydzieści dwa zachowane manuskrypty zawierające historię demonicy. Dwadzieścia dwa z nich reprezentują typ Michała, siedem – typ Sisinniosa, a w pozostałych trzech rękopisach występują obie wersje historii. Najstarszy manuskrypt analizowany przez Greenfielda pochodzi z XV w., najmłodszy z początku wieku XX.

W swoim artykule Greenfield zamieścił edycję tekstu z manuskryptu d'Orville 110 (który znajduje się w zbiorach Bodleian Library w Oxfordzie)³⁸⁰. Zdecydowałam się użyć tej właśnie wersji, ponieważ rękopis, w którym się znajduje, jest najstarszym spośród zachowanych, zawierających historię Gello - pochodzi z XV w.). Jest to opowieść należąca do typu Sisinniosa, nosi tytuł *Życie i działalność publiczna świętych Pańskich Sisinniosa i Sisinnodorosa, braci świętej Meletini*. Przytaczam ją za Greenfieldem według relacji wspomnianego manuskryptu.

³⁷⁸ J. Spier, *Medieval Byzantine Amulets and Their Tradition*, „Journal of Warburg and Courtauld Institutes” 1993, vol. 56, s. 25-62, tutaj s. 36.

³⁷⁹ R. P. H. Greenfield, *Saint Sisinnios*, s. 83-142.

³⁸⁰ *Ibidem*, s. 84-85.

**Βίος καὶ πολιτεία τῶν ἁγίων τοῦ Χριστοῦ Συσίννιου καὶ Συσιννοδώρου τῶν
αὐταδέλφων τῆς ἁγίας Μελετήνης**

Ἐπὶ τῆς ὑπατίας Λαυρεντίου τοῦ βασιλέως ἦν τις γυνὴ ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτῃδι, ἥτοι Ἀραβεία, ὀνόματι Μελετήνη· ἥτις ἔτεκεν τέκνα ζ', καὶ ἔλαβεν αὐτὰ ἢ μυσαρὰ ἥτις λέγεται Γελλοῦ. καὶ πάλιν ἐν γαστρὶ ἔλαβεν ἡ Μελετήνη, καὶ ἔμελλεν τεκεῖν. ὠκοδόμησεν δὲ πύργον καὶ καθήλωσεν καὶ ἐμολύβδωσεν αὐτόν. ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν. καὶ ἀπέθετο δαπάνας ἐν τῷ πύργῳ, ἐτῶν κε'. καὶ συλλαβοῦσα ἡ Μελετήνη δύο κοράσια εἰσῆλθεν ἐν τῷ πύργῳ. οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ, Συσίννιος καὶ Συσιννοδώρος, ἦσαν ἀδελφοὶ τῆς Μελετήνης· ἦσαν δὲ στρατευόμενοι ἐν νουμερῷ τῆς Ἀραβείας. ἐν μιᾷ οὖν ἡμερῶν πῆξαντες τὸν στρατῶνα ἀπῆλθον ἐν τῷ πύργῳ ἐπισκέψασθαι τὴν ἐαυτῶν ἀδελφήν· καὶ γενομένων αὐτῶν πρὸς τὴν θύραν ἔκραζον ἀνοιχθῆναι αὐτοῖς. ἡ δὲ Μελετήνη διῖσχυρίζετο μὴ ἀνοῖξαι αὐτοῖς, λέγουσα, οὐ δύναμαι ἀνοῖξαι ὑμῖν ὅτι παιδίον ἐγέννησα καὶ [fol. 1^v] φοβοῦμαι ἀνοῖξαι. οἱ δὲ διῖσχυρίζοντο, λέγοντες, ἄνοιξον ἡμῖν, ὅτι ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ ἐσμέν καὶ τὰ μυστήρια τοῦ Θεοῦ βαστάζομεν. τότε τὸ ἀκάθαρτον ἐγένετο γῆν, γελῶν θάττον, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν λαιμὸν εἰς ἓνα τῶν ἵππων τῶν ἁγίων· ὅπερ καὶ περὶ τὸ μεσονύκτιον ἀπέκτεινεν τὸ παιδίον. ἡ δὲ Μελετήνη ὠλόλυξεν πικρῶς, λέγουσα, ὦ Συσίννιε καὶ Συσιννόδωρε. τί τούτῳ ἐποιήσατε· διὰ τοῦτο οὐκ ἤθελον ἀνοῖξαι ὑμῖν. τότε οἱ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ ἐκτείναντες τὰς χεῖρας ἐς τὸν οὐρανὸν ἡτοῦνο λαβεῖν τὴν ἐξουσίαν ταύτην κατὰ τῆς μυσαρᾶς· ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτοὶ προσευχόμενοι ἀπεστάλη πρὸς αὐτοὺς ἄγγελος τοῦ Θεοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς. ὑπήκουσεν κύριος ὁ Θεὸς τῆς δεήσεως ὑμῶν καὶ ἀπέστειλέ με ἐνισχύσαι ὑμᾶς καὶ δοῦναι δύναμιν ὅπου ἐὰν πορευθῆτε.

οἱ δὲ ἐξελθόντες ἐκ τοῦ πύργου ἐπέβησαν ἵπποις πτεροχαλίνους καὶ ἐδίωξαν βάθη καὶ θαλάμας ἐπὶ τὰ ὄρη [fol. 2^r] τοῦ Λιβάνου. καὶ συνατήσαντες πεύκην ἤρθ/ησαν αὐτήν οἱ ἅγιοι, πεύκη, ἴδας τὴν μυσαρὰν παρερχομένην; καὶ λέγει αὐτοῖς, οὐκ οἶδα· λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι, ἐν οἷς ἔκρυψας ἡμῖν τὴν μυσαρὰν καὶ τὴν ἀλήθειαν ἡμῖν οὐκ εἶπας, ἄριζος ὁ βλαστός σου καὶ ξηρὸς ὁ καρπός σου. εἶτα συνήντησαν τὴν ἐλαίαν, καὶ λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι, ἐλαία, ἴδας τὴν μυσαρὰν παρερχομένην; καὶ λέγει αὐτοῖς. ναὶ κύριοί μου ἔνθα κἀκεῖθεν πρὸς τὴν θάλασσαν, ὑπὸ κ' βοτανῶν. ὑπὸ φάσκοντος κεφαλᾶς, ὑπὸ παίδων μυελῶν, ναὶ ἐκεῖ μένει. καὶ εἶπον αὐτῇ οἱ ἅγιοι, εὐλογημένος ὁ καρπός σου, καὶ εἰς ναὸν Κυρίου δαπανηθήσεται.

τότε κατέλαβον αὐτὴν τὴν μυσαρὰν ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν τῆς θαλάσσης. καὶ λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι, ὁ Θεὸς δι' ἡμᾶς τοὺς ἀχρείους αὐτοῦ δούλους προστάττει σοὶ κρατηθῆναι. ἡ δὲ μυσαρὰ ἰδοῦσα τοὺς ἁγίους, ὥρμισε κατὰ τῆς θαλάσσης. συντείναντες οἱ ἅγιοι τὸν δρόμον αὐτῶν κατέλαβον αὐτὴν, καὶ λέγει ἡ μυσαρὰ, ὦ Συσίννιε [fol. 2^v] καὶ Συσιννόδωρε, τί με πολλὰ βασανίζετε; καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἅγιος Συσίννιος, λέγει αὐτῇ. ἀνένεγκέ μοι τὰ ἑπτὰ τέκνα τῆς Μελετήνης, καὶ οὐ βασανίσω σέ· λέγει δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μυσαρὰ· ἐὰν δύνασαι σὺ ἀνενεγκεῖν το μηρικὸν γάλα ὃ ἐθήλασας, κἄγω σοὶ δώσω τὰ ζ' παιδιὰ τῆς Μελετήνης. τότε ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ Συσίννιος ἐπεκαλέσατο τὸν Θεὸν λέγων, Κύριε σὺ εἶπας ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ Θεῷ πᾶν ρῆμα, καὶ ἐν ἐμοὶ δεξὸν τὴν σὴν ἀγαθότητα καὶ γνώτωσαν τὸ ὄνομά σου πάντες, ὅτι σὺ εἶ Θεὸς μόνος. καὶ εὐθέως ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ Συσίννιος ἀνήνεγκεν τὸ μητρικὸν γάλα ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. καὶ λέγει πρὸς τὴν μυσαρὰν, ἰδοὺ τὸ μητρικὸν μου γάλα, ἀνένεγκε καὶ σὺ τὰ ἑπτὰ παιδιὰ τῆς Μελετήνης· καὶ εὐθέως ἀνήνεγκεν καὶ αὐτὴ τὰ ζ' τέκνα τῆς Μελετήνης.

εἶτα λέγει ἡ μυσαρὰ τοῖς ἁγίοις, δέομαι ὑμῶν ἅγιοι τοῦ Θεοῦ μὴ με πολλὰ βασανίζετε· καὶ ὅπου κεῖται τὸ φυλακτήριον τοῦτο οὐ μὴ εἰσέλθω ἐκεῖ, καὶ ὅπου ἀναγνοσθῇ οὐ μὴ εἰσὶν ἐν τῷ [fol. 3^r] τόπῳ ἐκεῖνῳ· κατασκοπῶ καὶ φευξομαι ὡς ἀπὸ σταδίων ξ' ἢ λ'. καὶ ἐὰν τις δυνηθῇ καταγράψαι τὰ ιβ' μου ὀνόματα, οὐκ ἀδικήσω τὸν οἶκον ἐκεῖνον οὔτε δυναστεύσω τὸν οἶκον αὐτοῦ, οὐδὲ τετράποδα αὐτοῦ ἐξαλείψω, οὐδὲ τῶν μελῶν αὐτοῦ ἔχω ἐξουσίαν. τότε ὥρκισεν αὐτὴν ὁ ἅγιος Συσίννιος λέγων, ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ, οὗ ἤκουσεν ἡ πέτρα καὶ διερῥάγη, ἵνα μὲ εἶπες τὰ ιβ' σου ὀνόματα. τότε ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτόν. τὸν ὄρκον τοῦτον παραμῦναι οὐ δύναμαι, ἀλλὰ εἰπῶ ὑμῖν τὸ α' ὄνομά μου Γηλλοῦ· τὸ β' Μοθρούς· τὸ γ' Ἀβιζούς· τὸ δ' Μαραματωτούς· τὸ ε' Μαρμανίλλα· τὸ ζ' Σεληνινούς· τὸ ζ' Ἀριανή· τὸ η' Σαλασαλεύτου· τὸ θ' Ἑγυπτιανή· τὸ ι' Ἀσβλητούς· τὸ ια' Αἵμαβίβον· τὸ ιβ' Κταρκαρίσχου. Ἐξομνύομεν ὑμῖν ἐκ τὰ Χερουβὶμ καὶ Σεραφίμ, τὰ λέγοντα ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος Σαββαώθ, σώσατε τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ δεῖνος, ἀπὸ φθόνου καὶ φαρμακείας, ζήλου, μαγίας, περιεργίας, γλωσσοφαγίας, ἀνευποδίας, καὶ τιμωρίας, καὶ πάσης πονηρίας διαβολῆς καὶ ἐπιβουλῆς διασωθῇ ὁ οἶκος, ὅπου κεῖται τὸ φυλακτήριον τοῦτο.

„ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ PUBLICZNA ŚWIĘTYCH PAŃSKICH SISINNIOSA I SISINNODOROSA, BRACI ŚWIĘTEJ MELETINI

Za czasów króla Laurentiosa, w kraju Ausites, czyli w Arabii, żyła pewna kobieta o imieniu Meletini. Urodziła ona siedmioro dzieci, które porwała jakaś demonica³⁸¹ nazywana Gello. Wkrótce Meletini poczęła dziecko i nadszedł dla niej czas rozwiązania³⁸². Rozkazała więc zbudować wieżę, a następnie najeżyć ją kolcami i wzmocnić ołowiem, od środka i od zewnątrz. Zgromadziła w niej zapasy na dwadzieścia pięć lat i, zabrawszy ze sobą dwie służki, zamknęła się w owej wieży.

Święci Pańscy Sisinnios i Sisinnodoros, bracia Meletini, byli żołnierzami w służbie Arabii. Pewnego dnia postanowili przybyć do wieży, aby zobaczyć swoją siostrę. Kiedy przybyli pod bramę, wołali, aby ich wpuścić. Meletini jednak odmówiła otworzenia im mówiąc „Nie mogę was wpuścić, ponieważ urodziło mi się dziecko i boję się otworzyć”. Oni jednak prosili mówiąc „wpuść nas, bo jesteśmy posłańcami Boga i pilnujemy boskich tajemnic”. Na te słowa otworzyła³⁸³ im i weszli święci Pańscy. Wtedy duch nieczysty zamienił się w pył i śmiejąc się czym prędzej przyczepił się do szyi jednego z koni świętych. Około północy zabił niemowlę, Meletini zaś gorzko szlochała mówiąc „Sisinniosie i Sisinnodorosie, dlaczego to zrobiliście? Dlatego nie chciałam was wpuścić”. Wtedy święci Pańscy wyciągnawszy ręce ku niebu, prosili o moc przeciw demonicy. Kiedy już długo się modlili, stanął przed nimi anioł Pański i powiedział im: „Usłyszał Pan Bóg wasze błagania i wysłał mnie, abym was umocnił i dał siłę, dokądkolwiek wyruszyście”.

Oni zaś wyszedłszy z wieży dosiedli rączych³⁸⁴ rumaków i pogalopowali przez dzikie ostępy do gór Libanu. I napotkawszy sosnę spytali ją święci: „Sosno, widziałas przechodzącą demonicę?” i odpowiedziała im „Nie widziałam”. Powiedzieli jej święci „W tych [słowach] ukryłaś przed nami demonicę i nie powiedziałaś nam prawdy, niech będą bez korzeni³⁸⁵ twoje pędy i suche twoje owoce”. Następnie spotkali drzewo oliwne i powiedzieli do niego święci „Drzewo oliwne, widziałoś przechodzącą

³⁸¹ ἡ μυσαρὰ.

³⁸² Dosł. zamierzała urodzić.

³⁸³ W oryginale występuje sześć form od czasownika ἀνοίγω.

³⁸⁴ Πτεροχαλίνοις.

³⁸⁵ ἄριζος ὁ βλαστός.

demonicę?”. I powiedziało im „Tak, panowie moi, tam w kierunku morza, za dwudziestoma pastwiskami, za mówiącą górą³⁸⁶, wśród dziecięcych mózgów, tam pozostaje”. I powiedzieli jej święci „Błogosławiony niech będzie twój owoc, a ty w świątyni Pana będziesz wykorzystywane”.

Wreszcie dogonili samą demonicę nad brzegiem morza i powiedzieli do niej święci: „Bóg przez nas, którzy nie jesteśmy godni być Jego sługami, rozkazuje, żebyś się poddała”. Demonica zaś, zobaczywszy świętych, pognęła wzdłuż morza³⁸⁷. Święci pogalopowali co koń wyskoczy i pochwycili ją; i powiedziała demonica: „Sisinniosie i Sisinnodorosie, dlaczego tak bardzo mnie męczycie?” i odpowiadając jej święty Sisinnios powiedział: „Oddaj mi siedmioro dzieci Meletini, a nie będę cię męczył”. Odrzekła mu demonica: „Jeśli będziesz mógł zwrócić matczyne mleko, które ssaleś, i ja oddam ci siedmioro dzieci Meletini”. Wtedy święty Pański Sisinnios zawołał do Boga mówiąc: „Panie, Ty wiesz, że u Boga nie ma nic niemożliwego, okaż przeze mnie swoją dobroć i niech wszyscy poznają Twoje Imię, że Ty jesteś Bogiem jedynym”. Zaledwie to powiedział święty Pański Sisinnios, zwrócił mleko matki ze swojego żołądka. I rzekł demonicy: „Spójrz, oto mleko mojej matki, oddaj i ty siedmioro dzieci Meletini”. I natychmiast oddała i ona siedmioro dzieci Meletini.

Następnie demonica powiedziała świętym: „Błagam was, święci Pańscy, nie dręczcie mnie więcej. Gdzie leżeć będzie ten amulet, tam nie wejdę i gdzie będzie czytany, do tego miejsca nie wejdę. Uważnie śledzę [domy?] i ucieknę na mniej więcej sześćdziesiąt lub trzydzieści stadiów. I jeśli ktoś będzie potrafił zapisać dwanaście moich imion, nie skrzywdzę jego rodziny, ani nie będę mieć władzy w jego domu, ani czworonogów jego nie zgładzę, ani nie zawładnę nad jego ciałem”. Następnie przysiągł jej święty Sisinnios mówiąc: „Przysięgam ci na Imię Boga, które usłyszała skała i rozłupała się, że mi wyjawisz dwanaście swoich imion”. Wtedy odpowiadając powiedziała mu: „Nie mogę dotrzymać tej przysięgi, ale powiem wam, że moje pierwsze imię to Γηλλοῦ, drugie Μοθοῦς, trzecie Ἀβιζοῦς, czwarte Μαραματωτοῦς, piąte Μαρμανίλλα, szóste Σεληνινοῦς, siódme Ἀριανή, ósme Σαλασαλεύτου, dziewiąte Ἐγυπτιανή, dziesiąte Ἀσβλητοῦς, jedenaste Αἴμαβίβον, dwunaste Κταρκαρίσχοι. Przysięgam wam na Cherubinów i Serafinów, mówiących „Święty, święty, święty Pan

³⁸⁶ ὑπὸ φάσκοντος κεφαλᾶς.

³⁸⁷ Może: wskoczyła do morza.

Zastępów³⁸⁸”, oszczędźcie domostwo takiego a takiego sługi Bożego. Od złośliwości i trucizny, zazdrości, czarów, wścibstwa, zjadania języka³⁸⁹, braku nóg³⁹⁰, i zemsty, i całej niegodziwości, wrogości i zasadzki niech będzie ocalony dom, w którym leży ten amulet³⁹¹”.

Teksty te były prawdopodobnie stosowane jako egzorcyzmy – w niektórych z nich jest miejsce na wstawienie odpowiedniego imienia osoby, która ma być chroniona przed Gello. Jest to wyrażenie „takiego a takiego sługi Bożego” (τοῦ δοῦλου τοῦ Θεοῦ δεῖνος). Jednakże historie o demonicy są bardzo długie jak na amulety, więc być może miały jeszcze jakieś inne zastosowanie lub z czasem na warstwę pierwotną opowieści nałożyły się fantastyczne motywy albo zaklęcia były skróconymi wersjami opowieści.

O Meletini wiemy jedynie to, że urodziła siedmioro dzieci i wkrótce wyda na świat następne. Boi się ona Gello, demonicy, która zajmuje się kradzieżą niemowląt i szkodeniem przyszłym matkom oraz kobietom bezpośrednio po porodzie. Aby ukryć się przed czyhającym na nią niebezpieczeństwem, Meletini rozkazuje zbudować ufortyfikowaną wieżę. Gdy kryjówka jest gotowa, zabiera ze sobą dwie służące płci żeńskiej. Bohaterka spełnia zatem doskonale rolę wzorowej matki, która pragnie

³⁸⁸ Sabbaoth - jedno z imion Boga według tradycji kabalistycznej i gnostycznej (G. Davidson, *Słownik aniołów w tym aniołów upadłych*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 2003).

³⁸⁹ γλωσσοφαγίας. Stewart pisze, że na Naksos jest to popularne słowo oznaczające „złe oko”. Dosłownie „zjadanie języka”, co definiowano jako nieżyczliwe plotkowanie o kimś (czyli „zjadanie kogoś językiem”) lub prawienie komuś komplementów, po czym gryzienie się w język. Por. Ch. Stewart, *Moral imagination*, s. 233.

³⁹⁰ ἀνευποδίας

³⁹¹ W tym miejscu następuje „litania” świętych: Bóg świętego Mamantosa, świętego Polikarpa, świętego Tarasiosa, świętego Dometiosa, świętego męczennika Pantelemona i Ermolaosa, świętego męczennika Niketasa, świętego Babyła, świętego Porfiriosa, świętego Błażeja, świętego Eulogiusza, świętego Mikołaja, świętego Bazylego, świętego Jana Chryzostoma, świętego Leona, świętego Eleutheriosa, świętego Demetriosia, świętego Grzegorza, świętego Teodora, świętego Jakuba Persa, świętego Jana proroka, zwiastuna i chrzciciela, świętego Jana Teologa, świętego Eustatiosa, świętego Orestesa, świętego Andrzeja, świętych 318 świętych Ojców, świętych uzdrowiaczy, Kosmy i Damiana, świętego Epifaniosa, świętego Herinarcha, świętych męczenników Auksentiusza, Eugeniusza i Orestesa, Mardariosa i Łucji dziewicy, i świętych męczenników Pegasiosa, Afthoniosa, Elpidifora i Anempodista, naszej Pani na niebiosa wyniesionej Matki Boskiej zawsze dziewicy Maryi, i wszystkich Twoich świętych. Amen.

ochronić swoje dzieci, rolę wyznaczoną normami społecznymi³⁹². O jej rodzinie nie wiadomo nic poza tym, iż ma ona dwóch braci, którzy są świętymi – Sisinniosa i Sisinnodorosa, sama również jest świętą (choć nie w każdej wersji tej opowieści).

Liczne potomstwo Meletini zabite przez Gello odzwierciedla przykrą rzeczywistość bizantyńskiego świata – współczynnik śmiertelności w tamtych czasach był ogromny. Szczególnie, ale nie tylko, wśród dzieci (zwłaszcza w ciągu pierwszych pięciu lat życia). Angeliki Laiou przytacza przerażające dane statystyczne – kobieta musiałaby urodzić sześć córek, żeby mieć pewność, że jedna z nich dożyje trzydziestego roku życia³⁹³.

W niektórych wersjach historii Meletini szuka schronienia w wieży lub po prostu w domu *po* porodzie. W jednym z późniejszych tekstów buduje wieżę *przed* zajściem w ciążę i mieszka w niej przez piętnaście miesięcy *poprzedzających* poród, a Sisinnios i Sinidoros przybywają, aby ją odwiedzić, ponieważ posłał ich Bóg, usłyszawszy modlitwę ich siostry³⁹⁴.

Człowiek imieniem Theodulos pojawia się jako mąż Meletini tylko w czterech manuskryptach – najpóźniejszych³⁹⁵. Wariantowość historii jest spowodowana jej ustnym przekazem - wspomniane cztery manuskrypty zawierają jeszcze inne motywy, które nie znajdują się w pozostałych tekstach, na przykład wymieniają *trzech* braci.

Meletini rozkazuje wybudować wieżę, aby się w niej schronić. Zazwyczaj w różnego rodzaju opowieściach występuje motyw zupełnie odwrotny - kobiety zamykane są w wieżach (lub innych miejscach) wbrew ich woli i pragną zostać przez kogoś uratowane. Jak na przykład Roszpunka z baśni braci Grimm (która została zamknięta przez złą wiedźmę w pozbawionej drzwi i okien wieży) czy baśniowe księżniczki pilnowane przez smoki. Można wręcz powiedzieć, że istnieje archetyp kobiety, którą z niewoli wybawia mężczyzna. Jego początków, jak sądzę, dopatrzyć się można już w mitologii greckiej, w historii Perseusza ratującego przykutą do skały, mającą zostać złożoną w ofierze morskemu potworowi w celu prześlągnięcia bogów,

³⁹² Por. A. Laiou, *The Role of Woman*, s. 236; S. I. Johnston, *Defining the Dreadful*, s. 367: „A female who would kill a child, or prevent its birth in the first place, ran completely contrary, of course, to the fecund and nurturing mother who was held up as the norm to which all women should aspire;”

³⁹³ A. Laiou, *The Role of Woman*, s. 236.

³⁹⁴ R. P. H. Greenfield, *Saint Sisinnios*, s. 101.

³⁹⁵ *Ibidem*, s. 95.

Andromedę³⁹⁶. Meletini jest jak gdyby przeciwieństwem tego archetypu ratowanej przez mężczyznę kobiety. Nie czeka na ratunek (oprócz jednej wersji tekstu, o której pisałam wcześniej). Dodatkowo fortyfikuje swą twierdzę, aby nikt nie mógł się do niej dostać. Znamienny jest fakt, iż do wzmocnienia budowli został użyty ołów. Już w starożytności wierzono, że metal ten ma silne właściwości magiczne³⁹⁷ i stosowano go w celach apotropaicznych. Był też materiałem, na którym powstawały tabliczki magiczne³⁹⁸, służył również do wyrobu laleczek „voodoo” - *κολοσσοι*³⁹⁹. Ołowiane umocnienia miały zapewne stanowić dodatkową ochronę przed złymi mocami, a konkretnie - Gello. Najwyraźniej działały – z przytoczonych wcześniej tekstów wynika, że demonica potrafiła przechodzić przez mury, w tej historii jednak, aby dostać się do wieży, musiała poczekać, aż ktoś otworzy drzwi. Odgradzanie się przez Meletini od świata może obrazować kobiecy strach przed utratą dziecka – śmiertelność w Bizancjum, zwłaszcza wśród dzieci, była ogromna. Z tego względu bardzo popularne było stosowanie i noszenie amuletów⁴⁰⁰.

Bizantyńczycy próbowali wszystkich środków ostrożności, nawet jeśli już doszło do tragedii, jaką była śmierć dziecka, aby zapobiec podobnym tragediom w przyszłości. Jeżeli zmarłe dziecko było płci żeńskiej, razem z ciałem często chowano ulubioną lalkę dziewczynki⁴⁰¹. Miało to prawdopodobnie na celu zapobiec jej powrotowi z zaświatów

³⁹⁶ R. Graves, *Mity greckie*, s. 212.

³⁹⁷ D. Ogden, *Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds*, [w:] V. Flint, R. Gordon, G. Luck, D. Ogden; *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, London 1999, s. 10; I. Eichstaedt, *Księga pierwiastków*, Warszawa 1966, s. 360.

³⁹⁸ Por. D. Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, Oxford 2002, s. 210 nn; D. Ogden, *Binding Spells*, s. 1-90.

³⁹⁹ Por. D. Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts*, s. 245 nn.

⁴⁰⁰ B. Pitarakis, *The Material Culture of Childhood in Byzantium* [w:] *Becoming Byzantine*, s. 200.

⁴⁰¹ „The Greek word *nymphē* that the Byzantines commonly employed for a doll also has the meaning of *bride*, and thus may connote the role of the doll as companion in the young girl's transition from maiden to woman. The presence of dolls in young female burials may therefore acquire a new meaning. Because death before marriage involves a disruption of the transition from maiden to woman, in the burial the doll may act as the symbol of substitute for the deceased girl as a bride and future mother. Young girls were often buried with their favorite doll, which was sometimes accompanied by its wardrobe as well as by miniature furniture and tools, as an allusion to the unfulfilled destiny of the girl as a housewife.” B. Pitarakis, *The Material Culture*, s. 247.

w postaci demonicy z gatunku *ἄωποι*, których bardzo się obawiano (między innymi do *ἄωποι* należała Gello)⁴⁰².

Bardzo interesująca jest informacja, że dzieci porwane przez Gello można odzyskać *żywe*, chociaż wcześniej zostały przez demonicę zabite. Jest to kolejny cudowny element historii, który stanowi raczej tło dla głównych wydarzeń. Według niektórych manuskryptów Gello nie oddaje wszystkich dzieci, czasami nawet - tylko jedno. Pogląd o możliwości odzyskania zjedzonych dzieci w nienaruszonym stanie widać już w cytowanym wcześniej⁴⁰³ fragmencie *Sztuki poetyckiej* Horacego: *neu pransae Lamiae vivum puerum extrahat alvo*⁴⁰⁴.

Odzyskanie dzieci zabitych przez Gello jest ewidentnie dowodem na oddziaływanie sił nadprzyrodzonych, boską interwencję. Dokładnie tak samo, jak motyw Sisinniosa zwracającego mleko matki. Według niektórych wersji tekstów święci mogą także zmieniać kształt – łapią demonicę w powietrzu, latając jako jastrzębie. Jest to bardzo interesujące, ponieważ zmiennokształtność była jedną z cech charakterystycznych zarezerwowanych dla demonów, odróżniających je od ludzi. Ponieważ uważa się, iż demony nie przynależą do konkretnego miejsca, do konkretnej kategorii, stawia się je na granicy dwóch „światów” – zmiennokształtność pozwala nie klasyfikować demonów i budzi przerażenie⁴⁰⁵. Poza tym zachowania demonów są kreowane na podstawie przeciwstawności – te, które są dla nich właściwe, są niewłaściwe ludziom i vice versa, stąd też wiedźmy zadające się z siłami nieczystymi były wykluczane z kategorii ludzi⁴⁰⁶. W wypadku świętych na ich usprawiedliwienie wpływa fakt, iż działali z woli Boga i bez wątplenia są bohaterami pozytywnymi, w drodze wyjątku - dla Bizantyńczyków problem tkwił nie tyle w samych zdolnościach, ile w ich źródle. W artykule *Holy and Unholy Miracle Workers* Alexander Kazhdan przedstawił problem cudotwórczej działalności w Bizancjum, która była udziałem nie tylko świętych, ale i duchów nieczystych. Często ciężko było odróżnić charakter

⁴⁰² „This doll may have been intended to protect and accompany the little girl during her soul's journey to its last abode. With its symbolic function as a bride and mother, the doll would also appease the frustrated soul of the little girl and prevent her from returning to the world to harm newborn children, like the demoness Gello, who died a virgin. This believe reflects an enduring fear of the *ἄωποι* (prematurely dead) who, deprived of the joys of life by an early death, killed the living out of revengeor jealousy.” *Ibidem*, s. 250.

⁴⁰³ W rozdziale I.

⁴⁰⁴ Hor., *Ars*, 340.

⁴⁰⁵ S. I. Johnston, *Restless Dead*, s. 171.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, s. 172.

cudów⁴⁰⁷, jednakże prawdziwe, „święte”, cuda mogły dojść do skutku jedynie za pośrednictwem Boga lub osób działających z jego łaski⁴⁰⁸.

Co prawda są motywy, które się różnią, ale rdzeń historii pozostaje taki sam niezależnie od wersji. Czasami obok Sisinniosa i Sisinnodorosa pojawia się trzeci brat, a imiona świętych mają różnorodne warianty. W prawie każdej wersji opowieści występuje skradziony noworodek oraz niesamowite przygody podczas pościgu za demonicą, odzyskanie dziecka i lista imion przekazana przez Gello.

Liczba imion demonicy nie jest taka sama we wszystkich tekstach – Gello wymienia najmniej dwanaście (lub dwanaście i pół), a najwięcej siedemdziesiąt dwa swoje przydomki, jednak we wszystkich tekstach istnieje jednomyślność co do tego, iż pominięcie choćby jednego (tudzież połówki) z nich spowoduje bezużyteczność amuletu. Maria Patera uważa, że Gello może powrócić pod postacią zapomnianego imienia⁴⁰⁹. Połowa imienia była bardzo popularna w starożytnej magii greckiej⁴¹⁰, a siedemdziesiąt dwa wydaje się nawiązywać do takiej samej liczby imion przypisywanych Bogu. Niektóre określenia są łatwe do zrozumienia (imiona mówiące), inne wyglądają na dziwne, nieskładne magiczne twory – *voces magicae*. Czasami ciężko jest dopatrzyć się podobieństwa pomiędzy wariantami tego samego imienia

⁴⁰⁷ A. Kazhdan, *Holy and Unholy*, s. 73-74: „(...) the devil was able to perform miracles that, on their surface, were indistinguishable from those worked by or with the help of divine force. How could an ordinary Byzantine have distinguished good and beneficial miracles from the pseudo-miracles launched by the devil and his companions in order to cheat and confuse the faithful? Did he possess—do we Byzantinists possess—a litmus test to separate the sheep from the goats, the holy miracles from the unholy tricks?”

⁴⁰⁸ *Ibidem*, s. 74: „A miracle is a change or alteration of the “natural” order of the material world due to the intervention of a power from outside.³ The agent of the holy miracle could be God himself, whose major function was to warn and to chastise sinners by sending disasters (earthquake, famine, locusts, enemies, and so on); the Virgin and angels who interceded before God on behalf of suffering mankind; holy objects, especially the icons and the cross; and the host of saintly men and women who stood in close and personal relations with the population of the empire and for whom miracle working was the indicator of sanctity. The vita of Mary the Younger is especially demonstrative in this respect since the hagiographer states that many people refused to acknowledge her sanctity just because Mary, though a pious woman, had not justified her holiness by performing miracles.”

⁴⁰⁹ M. Patera, *Gylou*, s. 316: „Ainsi le pouvoir de Gylou reside dans l’ignorance ou sont les humains de ses multiples noms; des que ceux-ci sont connus, elle est deposee de sa puissance. Le nombre de ses noms varie suivant les textes, mais le “deminom” ajoute est present dans la plupart des versions Il correspond a la preoccupation d’etre complet et vise a prouver qu’aucun des noms malfaisants de la creature n’a ete oublie, car elle serait alors susceptible de revenir sous la forme du nom oublie.”

⁴¹⁰ F. Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten III.3, Giessen 1907, s. 73, 78nn.

w różnych tekstach. Najpopularniejszymi mianami demonicy są *Gello* oraz *Abyzouth*, występujące w różnych wersjach. Szczególną uwagę warto zwrócić również na imię *Stringla*, ponieważ jest to miano, od którego pochodzi nazwa, można by rzec gatunkowa, demonic – *Strzygi*. Jest to określenie ważne, bo, jak można było zauważyć czytając niektóre z przedstawionych w niniejszym rozdziale tekstów, używane było wymiennie z nazwą *Gelludy*.

Tak przedstawia się lista imion podawanych przez Gello, a przynajmniej części z nich. *Obyzuth*, w niektórych tekstach w zmienionej pisowni, jak Abizu, Abyzu, Abiza etc., wywodzi się zapewne od greckiego słowa *ἄβυσσος/ἄβυθος*, oznaczającego otchłań, przepaść, pierwotny chaos, jak zauważył Paul Perdrizet⁴¹¹, a potwierdza to między innymi A. A. Barb⁴¹². *Alabasdria*, imię demonicy z fresków w Bawit i Banganarti, może pochodzić od greckiego *ἀλάβαστρος*⁴¹³, co oznacza kuliste naczynie bez uchwyty do przechowywania perfum, często wykonywane z alabastru. Nazwa tego minerału wywodzi się od egipskiego miasta Alabastros. W opowieściach o Gello pojawia się imię, które może być powiązane z *Alabasdria*, a mianowicie: *Marmarou*, z greckiego *μάρμαρον* – marmur, lub *μάρμαρος* – krystaliczna skała, która połyskuje, później również: marmur. Imiona demonicy wywodzą się od różnych rzeczy. Te dziwnie brzmiące nie pochodzą z innych języków, ale są zdeformowanymi greckimi słowami i oznaczały pierwotnie różne formy aktywności bohaterki⁴¹⁴.

W historiach Gello czas, w którym opowieść ma miejsce, nigdy nie jest wyraźnie określony. Tylko w dwóch wersjach tekstu znajduje się informacja o tym, iż rzecz dzieje się podczas panowania władcy, który naprawdę istniał. Jednym z nich jest Trajan, drugim – Aurelian⁴¹⁵. Również miejsca zdarzeń różnią się w zależności od wersji tekstu.

Liczba napotkanych, wypytywanych, po czym przeklinanych bądź błogosławionych przez Sisinniosa i Sisinnodorosa drzew, waha się od dwóch do czterech. Zastanawiające jest umieszczenie tego motywu w historii, ponieważ pytania zadawane przez świętych są raczej pytaniami retorycznymi – znają oni odpowiedź w momencie zadawania pytania. Należy uznać go za element łączący poszczególne funkcje tej opowieści. Ciekawy jest także dobór konkretnych gatunków

⁴¹¹ P. Perdrizet, *Negotium*, 22.

⁴¹² A. A. Barb, *Antaura*, s. 9.

⁴¹³ W. Fauth, *Der christliche Reiterheilige*, s. 408.

⁴¹⁴ A. Delatte, Ch. Jossierand *Contribution à l'étude de la démonologie Byzantine*, s. 232.

⁴¹⁵ R. P. H. Greenfield, *Saint Sisinnios*, s. 95-97.

drzew. Drzewo oliwne ma niezmiernie bogatą, bardzo pozytywną symbolikę, wyobraża między innymi życie wieczne, a w Starym Testamencie oznacza błogosławieństwo, łaskę i mądrość Bożą oraz wiarę Boga⁴¹⁶. Symbolizuje także siłę, oczyszczenie oraz zwycięstwo. Według starej legendy krzyż, na którym umarł Chrystus, wykonany był z właśnie z oliwki i cedru. W innych wersjach historii Gello występuje też wierzba i dzika róża.

Również osoba Meletini tak naprawdę nie odgrywa w historii żadnej istotnej roli, jest tylko postacią drugoplanową. Najważniejszymi bohaterami są Sisinnios oraz demonica. Nawet Sisinnodoros (oraz ewentualnie trzeci święty) jest jedynie tłem dla swojego brata – to Sisinnios prowadzi rozmowę z Gello, to właśnie on musi zwymiotować mleko, które ssal z piersi swej matki etc. Możliwość wysunąć hipotezę, że siostra świętego występuje w historii tylko po to, aby demonica mogła porwać i zabić jej dziecko, w konsekwencji czego rycerz może ścigać i poskromić demonicę. Przydatna staje się teoria Proppa, w myśl której Sisinnios to bohater poszukujący, a Gello - jego antagonistka.

Sama Gello natomiast wydaje się być prototypem złej wiedźmy z baśni, która kradnie dzieci, po czym je zjada. Jak na przykład w opowieści o Jasiu i Małgosi (choć są oni zdecydowanie starsi niż dzieci porywane i zabijane przez demonicę). W mitologii greckiej i rzymskiej, jak wspominałam w rozdziale I, dzieci zabijały/pożerały: Lamia, Empuza, Mormo oraz Strzygi. Dzieciobójstwa dopuściły się również Medea⁴¹⁷ oraz Ino, choć morderstwa te miały zupełnie inne podłoże. Według Eurypidesa Medea była w pełni świadoma popełniania tej strasznej zbrodni (choć nie wszystkie teksty są co do tego zgodne⁴¹⁸). Ino natomiast działała w szale zesłanym na nią przez zazdrosną Herę.

Kolejnym znaczącym motywem z historii typu Sisinniosa jest to, że Gello ścigana przez świętych Sisinniosa i Sisinnodorosa ucieka do morza. Jeśli przyjrzeć się imieniu *Obyzouth/Abyzouth* można zauważyć, jak już pisałam, podobieństwo do greckiego słowa *ἄβυσσος* oznaczającego głębię, pierwotny chaos. Rzeczownik ten został zapożyczony przez Greków od Asyryjczyków lub Sumerów. Apsu/Abzu był, według

⁴¹⁶ Na podstawie wersji online *Leksykonu sztuki chrześcijańskiej* autorstwa J. Seibert: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/IS/leksykon_sztuki_chrz_08.html, dostęp 18.06.2014.

⁴¹⁷ Szerzej o Medei jako dzieciobójczyni por. S. I. Johnston, *Corinthian Medea*, s. 44-70.

⁴¹⁸ Por. wstęp autorstwa D. L. Page do *Medei* Eurypidesa. Euripides, *Medea*, ed. D. L. Page, s. XXII-XXIV.

mitologii mezopotamskiej, pierwotnym oceanem, z którego został stworzony świat. Był on bezpłciowy, ale Babilończycy podzielili jego obowiązki pomiędzy parę bóstw – Abzu i Tiamat. Pierwsze z nich reprezentowało wody słodkie i element męski, drugie – wody słone oraz pierwiastek żeński. Wygląda więc na to, iż Apsu/Abzu ewoluował i z bezpłciowego stał się najpierw postacią męską, a później – kobiecą⁴¹⁹. Lecz nie tylko to łączy demony z wodą. Pseudo-Psellos pisze, że demony związane z wodą i ziemią przybierają kobiece kształty, jak Nereidy⁴²⁰.

Kiedy Lilith zbuntowała się i opuściła Adama, uciekła z raju i schroniła się w głębinach Morza Czerwonego⁴²¹. Według innej wersji, skazana na banicję, została zmuszona do zamieszkania w morskich odmętach, gdzie rezyduje do dziś i skąd próbuje się mścić na potomkach swojego byłego męża⁴²². W niektórych wersjach historii także Gello zostaje skazana na morską banicję, co nawiązuje do jej mezopotamskich konotacji⁴²³. Do naszych czasów zachowały się także greckie amulety przeciwko migrenom i innym dolegliwościom, które były zsyłane na ludzi przez kobiece demony wychodzące z morza. Demony te nazywane są Aurami bądź Abrami⁴²⁴. W starożytnych wersjach takich amuletów pojawiała się Artemida z Efezu, a w średniowiecznych – Jezus Chrystus⁴²⁵. Ich treść przypomina typ Michała opowieści o Gello, a także teksty wspominające Lilith. Opowieść o Gello, na pozór hagiograficzna, wyrasta jednak z chrześcijańskiego folkloru i sytuuje się na marginesie tradycji hagiograficznej, przypominając bardziej cudowne opowieści czy wręcz bajki.

⁴¹⁹ A. A. Barb, *Antaura*, s. 5.

⁴²⁰ P. Gautier, "Le de Daemonibus du Pseudo-Psellos", s. 169-171 II.545-548.

⁴²¹ R. Pathai, *Lilith*, s. 296.

⁴²² A. A. Barb, *Antaura*, s. 4.

⁴²³ J. Spier, *Medieval Byzantine Amulets*, s. 36.

⁴²⁴ A. A. Barb, *Antaura*, s. 3.

⁴²⁵ *Ibidem*, s. 2.

HISTORIA GELLO JAKO BAJKA MAGICZNA

W książce zatytułowanej „Morfologia bajki magicznej” Władimir Propp wyizolował powtarzające się w bajkach magicznych⁴²⁶ motywy - tak zwane funkcje. Autor pisze: „Funkcja jest czynem działającej postaci, określonym z punktu widzenia jego znaczenia dla przebiegu akcji⁴²⁷”. Propp zaproponował trzydzieści jeden funkcji, które występują w bajkach magicznych⁴²⁸. Nie wszystkie funkcje pojawiają się w każdej bajce, ale zawsze występują w określonej kolejności. Autor zaznacza, że jest to cecha dotycząca jedynie folkloru, a nie bajek literackich⁴²⁹. Poniżej przyporządkowuję poszczególne motywy występujące w opowieści o Gello funkcjom wyodrębnionym przez Proppa (numeracja, określenia oraz oznaczenia odpowiadają zestawieniu z *Morfologii bajki magicznej*):

I. JEDEN Z CZŁONKÓW RODZINY ODCHODZI Z DOMU (określenie: odejście, oznaczenie: β)

Meletini odchodzi z domu i zamyka się ufortyfikowanej wieży. Formą odejścia może być również śmierć, do tej funkcji można zatem przypisać zabicie bądź porwanie siedmiu dzieci Meletini przez Gello.

II. BOHATER OTRZYMUJE ZAKAZ (określenie: zakaz, oznaczenie: γ)
Meletini nie chce wpuścić swoich braci do wieży.

⁴²⁶ Termin *bajka magiczna* nie jest bynajmniej związany z gatunkiem literackim, określa opowieść ludową zawierającą motywy magiczne. W języku angielskim jej odpowiednikiem jest *wondertale – cudowna opowieść*. por. V. Propp, *Theory and History of Folklore*, ed. A. Liberman, Minnesota 1997. Propp pisze: „Stałość budowy bajek magicznych pozwala na ich hipotetyczne zdefiniowanie w następujący sposób: bajka magiczna jest opowiadaniem, zbudowanym na właściwej kolejności przedstawionych funkcji w ich różnych odmianach, przy czym niektóre te funkcje mogą się nie pojawiać, a inne mogą się powtarzać. Przy takiej definicji termin „magiczna” traci swój sens, ponieważ łatwo można sobie wyobrazić magiczne, fantastyczne bajki, skonstruowane w zupełnie inny sposób. (...) Zarazem jednak nieliczne bajki pozbawione elementów magicznych mogą być zbudowane zgodnie z przedstawionym schematem. Niekóre legendy, pojedyncze bajki o zwierzętach i pojedyncze nowele posiadają taką właśnie budowę. Okazuje się więc, że termin „magiczna” należy zastąpić jakimś innym określeniem. Trudno jednak znaleźć taki termin i na razie będziemy się trzymać tego starego. (...) Jeśli określać tę klasę bajek z historycznego punktu widzenia, zasługują one na starą, odrzuconą dawniej nazwę: bajki mityczne.” *Morfologia bajki magicznej*, tł. P. Rojek, Kraków 2011, s. 98.

⁴²⁷ *Ibidem*, s. 23.

⁴²⁸ *Ibidem*, s. 27-62.

⁴²⁹ *Ibidem*, s. 24.

III. NARUSZENIE ZAKAZU (określenie: naruszenie, oznaczenie: δ)

Sisinnios i Sisinnodoros upraszają siostrę, która w końcu otwiera im drzwi.

VI. ANTAGONISTA USIŁUJE OSZUKAĆ SWOJĄ OFIARĘ, ABY ZAPANOWAĆ NAD NIĄ LUB JEJ MIENIEM (określenie: podstęp, oznaczenie: η)

Propp zaznacza, iż w tej funkcji antagonistą przede wszystkim przyjmuje odmienną postać. Gello przemienia się w pyłek i przyklejona do szyi jednego z wierzchowców świętych dostaje się do wieży Meletini.

VIII. ANTAGONISTA WYRZĄDZA JEDNEMU Z CZŁONKÓW RODZINY SZKODĘ LUB KRZYZWDE (określenie: uszkodzenie, oznaczenie: A)

Około północy demonica zabija niemowlę.

IX. BOHATER DOWIADUJE SIĘ O NIESZCZĘŚCIU LUB BRAKU; ZOSTAJE POPROSZONY O COŚ LUB OTRZYMUJE POLECENIE; ZOSTAJE WYŚLANY LUB POZWALA MU SIĘ ODEJŚĆ (określenie: pośrednictwo, moment łączący, oznaczenie: B)

Święci dowiadują się o śmierci siostrzeńca/siostrzenicy, dzięki modlitwie uzyskują przyzwolenie boskie oraz siłę na walkę z demonicą. Wyruszają na poszukiwanie Gello, aby odzyskać dziecko swej siostry. Propp zauważa, iż funkcja ta pozwala stwierdzić, kto jest bohaterem bajki - w zależności od tego, o których losach opowiada historia. W wypadku omawianej opowieści jest to zdecydowanie Sisinnios i jego brat Sisinnodoros, według klasyfikacji autora będący bohaterami *poszukującymi*. Dalszy ciąg historii opiera się na pogoni za demonicą. Funkcja ta w historii Gello nakłada się na kolejną funkcję:

X. POSZUKUJĄCY ZGADZA SIĘ LUB DECYDUJE NA PRZECIWDZIAŁANIE (określenie: początek przeciwdziałania, oznaczenie: C)

Anioł ukazuje się świętym i wypowiada następujące słowa: „Usłyszał Pan Bóg wasze błagania i wysłał mnie, abym was umocnił i dał siłę, dokądkolwiek wyruszyć”.

XI. BOHATER OPUSZCZA DOM (określenie: wyprawa, oznaczenie: \uparrow)

Święci dosiadają wierzchowców i udają się w pościg za demonicą. Propp zaznacza, że wyprawa bohatera nie jest tożsama z omawianym wyżej odejściem. Wyprawy bohaterów poszukujących mają określony cel, w tym wypadku – odnalezienie Gello i odzyskanie niemowląt.

XII. BOHATER ZOSTAJE PODDANY PRÓBIE, JEST WYPYTYWANY, ATAKOWANY ITD., CO PRZYGOTOWUJE OTRZYMANIE PRZEZ NIEGO MAGICZNEGO ŚRODKA LUB POMOCNIKA (określenie: pierwsza funkcja darczyńcy, oznaczenie: *D*)

Motyw wypytywania znajduje się w historii Gello, aczkolwiek bohaterowie są stroną wypytującą, a wypytowaną – napotkane przez nich po drodze drzewa. W związku z tym nie można uznać tych dialogów za funkcję XII, a raczej za element wiążący⁴³⁰.

XV. BOHATER PRZENOSI SIĘ, JEST PRZENOSZONY LUB ZOSTAJE DOPROWADZONY DO MIEJSCA, GDZIE ZNAJDUJE SIĘ PRZEDMIOT POSZUKIWANÍ (określenie: przemieszczenie w przestrzeni między dwoma królestwami, przewodnictwo w drodze, symbol: *G*)

Sisinnios i Sisinnodoros doganiają Gello nad brzegiem morza.

XVI. BOHATER I JEGO ANTAGONISTA PRZYSTĘPUJĄ DO BEZPOŚREDNIEJ WALKI (określenie: walka, oznaczenie: *H*)

W przypadku historii Gello walka jest raczej werbalna, chociaż czasownik βασιλίζω znaczy także *torturować*, można więc przypuszczać, że święty Sisinnios używał względem demonicy również przemocy fizycznej.

XVIII. POKONANIE ANTAGONISTY (określenie: zwycięstwo, oznaczenie: *I*)
Zwracając mleko, które ssal z piersi swej matki, Sisinnios odnosi zwycięstwo nad demonicą.

XIX. USUNIĘCIE POCZĄTKOWEGO NIESZCZĘŚCIA BĄDŹ BRAKU (określenie: usunięcie nieszczęścia lub braku, oznaczenie: *K*)

Funkcja ta jest parą dla funkcji nr IX. W historii Gello było to zabicie niemowlęcia przez demonicę. Poprzez jej pokonanie święty odzyskuje zjedzone dzieci swojej siostry, a tym samym usuwa „brak”.

Motywów w historii Gello jest zdecydowanie mniej niż trzydzieści jeden⁴³¹, jednak wszystkie odpowiadają funkcjom Proppa. Większość z nich ułożona jest

⁴³⁰ W. Propp, *Morfologia*, s. 68.

⁴³¹ Por. M. Czeremski, *Oswojenie bajki. Morfologia Władimira Proppa*, [w:] W. Propp, *Morfologia*, s. XIII: „Nie zawsze jednak bajki wykorzystują wszystkie trzydzieści jeden gatunków działań wchodzących w skład modelu. Model ten ma bowiem charakter amalgamatu wyabstrahowanego z całego korpusu narracji. Tworzą go zatem wszystkie wykryte, a nie wszystkie wspólne funkcje. Istotne jest, że nawet w przypadkach, gdy w danej narracji liczba funkcji jest mniejsza niż trzydzieści jeden, to kolejność tych, które zostały w niej wykorzystane,

we właściwej kolejności. Nietypowe jest to, iż pomiędzy funkcjami XVI (*H*) oraz XVII (*I*), czyli walką a zwycięstwem, pojawiają się dwie inne funkcje, mianowicie XXV – BOHATER OTRZYMUJE PROPOZYCJĘ TRUDNEGO ZADANIA (określenie: trudne zadanie, oznaczenie: *M*) oraz XXVI – WYKONANIE ZADANIA (określenie: wykonanie, oznaczenie: *N*). Chodzi oczywiście o zwracanie przez Sisinniosa mleka wyssanego z piersi swojej matki. Spośród stu bajek badanych przez Proppa jedynie w trzech występowały obie z tych par funkcji (*H* – *I* i *M* – *N*), przy czym zawsze w osobnych przebiegach, z czego *M* – *N* zawsze w tym drugim⁴³². Wystąpienie niektórych funkcji w zmienionej kolejności nie jest niczym niezwykłym⁴³³.

Jak widać historia Gello świetnie wpisuje się w schemat bajki magicznej wyrosłej na gruncie opowieści ludowych, do których Propp również aplikował swoją teorię.

Pewne motywy występujące w typie Sisinniosa historii Gello spotykane są w baśniach. Jak już wspominałam, najstarszy zachowany manuskrypt zawierający tę opowieść pochodzi z XV w., chociaż rdzeń historii powstał o wiele wcześniej. Ciężko jest określić, kiedy dokładnie, ale sądzę, że opowieść ta żyła w tradycji ustnej przez kilka wieków, zanim została spisana.

HISTORIA GELLO - TYP SISINNIOSA A TYP MICHAŁA

Pomiędzy typem Sisinniosa oraz typem Michała historii Gello istnieje jedna zasadnicza różnica. W tym pierwszym przed rozpoczęciem pościgu za demonicą występuje swego rodzaju wprowadzenie. Meletini, będąc w ciąży, ukrywa się w wieży przed demonicą, która zabiła już kilkoro jej dzieci. Po porodzie nie wpuszcza nikogo do swojej kryjówki, jednak kiedy odwiedzają ją jej bracia, Sisinnios i Sisinnodoros, ulega ich namowom i otwiera drzwi. Razem z nimi do wieży dostaje się Gello, która następnie zabija niemowlę i ucieka, a święci udają się w pościg za nią. W tekstach

zachowuje idealną kolejność funkcji modelu: gdy, przykładowo, w danej bajce nie występuje funkcja XIII, to funkcja XIV wystąpi po funkcji XII”.

⁴³² W. Propp, *Morfologia*, s. 100.

Przebiegiem nazywa Propp rozwój akcji od szkody lub braku, poprzez funkcje pośrednie, aż do funkcji stanowiącej rozwiązanie. Aby powstał nowy przebieg, musi zaistnieć kolejna strata, szkoda lub brak. *Ibidem*, s. 91.

⁴³³ *Ibidem*, s. 102-104.

reprezentujących drugi typ jest ono pominięte. Nie pojawiają się tam ani Meletini, ani jej bracia, a protagonistą jest archanioł Michał. Zstępując z nieba bądź schodząc z góry Synaj, spotyka on demonicę, która następnie zostaje opisana, a święty wymusza na niej odpowiedzi na pytania: skąd przybywa i dokąd się udaje. Wtedy Gello odpowiada, iż szkodzi kobietom bezpośrednio przed lub zaraz po urodzeniu dziecka, ale że może także czynić inne złe rzeczy. W końcu zmuszona przez archanioła demonica robi dokładnie to samo, co w historii typu Sisinniosa – podaje listę swoich imion i obiecuje nie krzywdzić nikogo, kto będzie posiadał amulet zawierający wszystkie jej imiona.

Opowieści typu Michała są zdecydowanie krótsze, bardziej zwarte i prostsze od typu Sisinniosa. Nie ma w nich wątku Meletini, a co za tym idzie, pominięta jest cała historia porwania dziecka i perypetie, jakich doświadcza święty podczas wyprawy mającej na celu odzyskanie od Gello uprowadzonego noworodka; w konsekwencji nie występują tu również motywy fantastyczne. Zawierają konkretne informacje na temat demonicy oraz instrukcje potrzebne do uchronienia się przed nią (aby wyłowić je z typu Sisinniosa, trzeba przebrnąć przez de facto całą opowieść). Ich kompozycja przypomina wspomniane wcześniej, znane już w starożytności, amulety przeciwko demonicom powodującym różne dolegliwości, od migren począwszy. W związku z tym wydaje mi się, że zachowują treść najbardziej zbliżoną do pierwowzoru historii Gello.

Barb opisuje rosyjską ikonę, która przedstawia skałę wyrastającą ze środka morza, w którym znajduje się dwanaście nagich dziewcząt, każda w innym kolorze, z rozpuszczonymi włosami. Po jednej stronie stoi święty Sisinnios z wyciągniętą prawą ręką, a po drugiej – archanioł Michał, uderzając panny laską⁴³⁴. Autor musiał być zaznajomiony z oboma typami opowieści o Gello, a jego dzieło niejako je jednoczy. Perdrizet pisze o ikonach rosyjskich, na których widnieje dwanaście kobiet uosabiających dwanaście imion Gello, co ciekawe, niewiasty te są uskrzydłone⁴³⁵.

Oba typy historii Gello są porównywalne z opowieściami o demonicach z *Testamentu Salomona*, które zostały zamieszczone w poprzednim rozdziale. Jak pisze Greenfield⁴³⁶, nie da się ich zaklasyfikować jako wersji historii Gello sensu stricto, ale

⁴³⁴ A. A. Barb, *Antaura*, s. 3-4.

⁴³⁵ P. Perdrizet, *Negotium*, s. 21.

⁴³⁶ R.P.H. Greenfield, *Saint Sisinnios*, s. 115. Autor zauważa:

tales about female demons from *The Testament of Solomon* and some other manuscripts stand on the borders of the Michael type Gylou story and may only be loosely described as versions of it. Each of these texts contains various elements familiar from the form of the story

jednak są z nią powiązane. W obu przypadkach demonice są odpytywane przez swoich adwersarzy, wyjawiają swoje imiona, zajęcia oraz sposób, w jaki można je unieszkodliwić.

Można się zastanawiać, dlaczego rolę przeciwników Gello w opowieści pełnią, wybrani z jakże bogatego panteonu bizantyńskich świętych, właśnie archanioł Michał oraz św. Sisinnios.

Pierwszy z nich, archanioł Michał, ma udokumentowane, wielowiekowe doświadczenie w walce z duchami nieczystymi i to na ogromną skalę. Według świadectwa *Apokalipsy św. Jana* toczył bój zażarty z siłami ciemności i pokonał Szatana pod postacią smoka⁴³⁷. To właśnie archanioł Michał w *Testamencie Salomona* przyniósł królowi posłany przez Boga pierścień z pieczęcią, dający władzę nad demonami (por. rozdział II). Już we wczesnym Bizancjum zyskał sobie przydomek *ἀρχιστράτηγος*, w związku z czym w sztuce bizantyńskiej bardzo często przedstawiany był jako wojownik⁴³⁸, nierzadko zabijający smoka. Takie wyobrażenie archaniola zakorzeniło się zresztą nie tylko w sztuce wschodniej, ale i w ikonografii zachodniej. O ile jednak Michał jest wyborem dość oczywistym, dużo ciekawsze wydaje się postawienie w roli antagonisty Gello św. Sisinniosa, o którym Paul Perdrizet w swojej pracy na temat grecko-orientalnej demonologii pisze, że wiara w jego apotropaiczne właściwości wywodzi się ze starożytności⁴³⁹. Swoją tezę opiera na zachowanych późnoantycznych lub wczesnobizantyńskich amuletach magicznych, przedstawiających wizerunek świętego zabijającego demonicę.

examined so far and may thus be related to it in a general way, but on the one hand the lack of some characteristic detail and on the other the inclusion of a different characters, different elements and, particularly, different objectives for the exorcism or prayer, clearly distinguishes them from the mainstream. These versions are included here, however, because they provide a good illustration of the wider context in which a relatively fixed form of the story, like the Michael type, existed in parallel with other more distant, but nonetheless recognisably related forms.

⁴³⁷ Ap 12, 7-9.

⁴³⁸ M. Parani, *Reconstructing the Reality of Images. Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11 th-15th Centuries)*, Leiden 2003, s. 154-155.

⁴³⁹ P. Perdrizet, *Negotium*, s. 15.

ŚW. SISINNIOS – HISTORIA I IKONOGRAFIA

Sisinnios jest świętym najczęściej przywoływanym w bizantyńskiej magii jako egzorcysta⁴⁴⁰. Jego żywoty są znane także w tradycji etiopskiej, w której również pełni funkcję obrońcy noworodków przed czyhającą na nie demonicą⁴⁴¹. Sisinnios miał pochodzić z Antiochii i, według tej wersji, to jego własna siostra, opętana przez demona, zabijała małe dzieci. Później święty, nawróciwszy się na chrześcijaństwo, zamordował ją.

Ikonomia świętego Sisinniosa jest podobna do przedstawień Salomona stosowanych w celach apotropaicznych. Dosiadający konia, z aureolą dookoła głowy, ubrany w krótką tunikę i chlamidę, trzymający tarczę w lewej ręce, w prawej zaś – włócznię, którą przebija leżącą demonicę. W Kapadocji zachowały się dwa malowidła, na których uwieczniony został Sisinnios – jedno z X w., drugie powstało po 1050r.⁴⁴².

W odkrytym na początku XX w.⁴⁴³ późnoantycznym (ok. VI – VII w.) monasterze św. Apollona w Bawit (Bauit) w Egipcie znajduje się koptyjskie malowidło ściennie, na którym widnieje człowiek dosiadający konia i przebijający włócznią demona kobiecego. Wojownikiem tym jest święty Sisinnios⁴⁴⁴. Ma on miecz przewieszony przez plecy, na modłę bizantyńską⁴⁴⁵, a w drugiej ręce dzierży owalną tarczę. Piotr Grotowski zauważa, iż motyw widniejący na tarczy jest podobny do symbolu z tarczy św. Teodora z nubijskiej katedry w Faras z VIII w., który z kolei interpretowany jest przez Góreckiego jako uproszczona forma gorgoneionu⁴⁴⁶. Motyw ten często występował na wczesnobizantyńskich amuletach ochronnych⁴⁴⁷. Demonica

⁴⁴⁰ Por. A. A. Barb, *Antaura*, s. 4; A. A. Barb, *Three Elusive Amulets*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1964, vol. 27, s. 1-22, tutaj s. 14.

⁴⁴¹ Por. Ch. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Ashgate 2003, s. 241-242.

⁴⁴² Por. Ch. Walter, *The Warrior Saints*, s. 241-242.

⁴⁴³ P. Perdrizet, *Negotium*, s. 13.

⁴⁴⁴ Po odkryciu malowidła widoczny był nie tylko napis z imieniem świętego, lecz także jego głowa, którą Sisinnios wkrótce „stracił”. Por. A. A. Barb, *Antaura*, s. 7.

⁴⁴⁵ P. Ł. Grotowski, *Arms and armour of the warrior saints. Tradition and innovation in Byzantine iconography (843-1261)*, Leiden 2010, s. 77.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, s. 77-78.

⁴⁴⁷ J. Spier, *Medieval Byzantine Magical Amulets*, s. 60-62. Spier nie uważa jednak popularnego motywu występującego na amuletach (głowy otoczonej węzami) za gorgoneion – por. dyskusję s. 38 nn.

nosi miano Alabasdria, A. A. Barb podaje, że przetrwała ona we współczesnych tureckich wierzeniach ludowych w zmienionej formie *Albasti* i podziela większość cech Lilith⁴⁴⁸. Alabasdria jest przedstawiona nago, z długimi, rozpuszczonymi włosami i bardzo ładną twarzą. Fresk ukazuje również inną demonicę, nazwaną córką Alabasdrii, posiadającą nie tylko rybi ogon, lecz również uskrzydloną - związaną tym samym zarówno z wodą, jak i powietrzem.



Oprócz obu demonic na malowidle uwieczniono kilka innych stworzeń, na przykład centaura, żmije/węże oraz sowę – ptaka powiązanego z Lilith. Po lewej stronie znajduje się grupa zwierząt atakujących „złe oko”, przebijane też przez trzy ostre przedmioty (miecz/sztylet i dwie strzały). Są to skorpion, dwie żmije (bądź węże) oraz długodzioby ptak – ibis⁴⁴⁹. W lewej górnej części obrazu widać kawałek zwierzęcia i ludzkie nogi. Są to pozostałości po widniejącym tam wcześniej dziecku porwanym przez demonicę oraz po hienie, która miała go pilnować. Dziecko, co jeszcze można zauważyć, przedstawione było jako nagie i w pozycji siedzącej. Nie widać

⁴⁴⁸ A. A. Barb, *Antaura*, s. 7.

⁴⁴⁹ P. Perdrizet, *Negotium*, s. 28.

natomiast, ze względu na obecny stan malowidła, że postać ta była zwrócona w stronę świętego Sisinniosa⁴⁵⁰.

W 2005 roku, ponad sto lat po tym, jak Sisinnios z Bawit ujrzał światło dzienne, Polska Misja Archeologiczna (kierowana przez dr. Bogdana Żurawskiego), dokonała podczas wykopalisk prowadzonych w Banganarti w Sudanie bardzo ważnego odkrycia w tzw. Dolnym Kościele. Na południowej ścianie widniało pewne malowidło pochodzące z około IX – XI w. po Chr. Przedstawia ono świętego Sisinniosa na koniu, tratującego demonicę o imieniu Alabasdria. Nazwano je „Św. Sisinnios z Banganarti”⁴⁵¹. Poniższe zdjęcie przedstawia jego stan przed przeprowadzeniem prac konserwatorskich.



Malowidło z Banganarti jest podobne do tego z Bawit, ale nie tak rozbudowane. Ukazuje jedynie św. Sisinniosa na koniu oraz demonicę imieniem Alabasdria tratowaną przez jeźdźcę. Demonica, tak jak na poprzednim malowidle, przedstawiona jest jako naga kobieta o długich, rozpuszczonych włosach.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, s. 31.

⁴⁵¹ Por. B. Żurawski, *Madonna z Banganarti*, „Academia. Magazyn PAN” 2007, vol. 1, s. 28-31.

Święty Sisinnios wymieniony jest także na wielu amuletach wyobrażających Salomona zabijającego demona kobiecego⁴⁵². Celem tej pracy nie jest jednak omówienie ich wszystkich. Wybrałam dwa amulety przedstawione powyżej, ponieważ pierwszy z nich jest bardzo reprezentatywny i czytelny, drugi natomiast jest ciekawy ze względu na to, iż wspomina świętych znanych z obu typów historii Gello – Sisinniosa i Michała.

Najstarszy spośród amuletów przedstawiających Salomona jako jeźdźca, przebijającego włócznią leżącą demonicę, pochodzi z IV w., jednak większość z nich powstała w wiekach VI-VII⁴⁵³. Poniżej znajduje się reprodukcja jednego z takich amuletów, niestety zaginionego, datowanego na VI w. Na jego awersie widnieje postać dosiadającego konia mężczyzny, który przy pomocy włóczni zakończonej krzyżem przebija leżącą na ziemi, długowłosą demonicę o rybim ogonie. Aureola wokół głowy rycerza świadczy o tym, iż jest on świętym. Napis głosi: „Uciekaj, znienawidzona, Salomon cię ściga, Sisinnios Sisinnarios”. Na rewersie przedstawiona jest również demonica, a nad nią znajduje się „złe oko” (powyżej napis zazdrość) przebijane trzema ostrzami i atakowane przez zwierzęta⁴⁵⁴: dwa lwy, węża, skorpiona i ptaka, prawdopodobnie ibisa. Napis na tej stronie amuletu mówi: „Pieczęć Salomona odpędza każde zło od noszącego [ten amulet]”.



⁴⁵² Por. P. Perdrizet, *Σφραγὶς Σολομῶντος*, s. 42-61; J. Spier, *Medieval Byzantine Magical Amulets*, s. 25-62.

⁴⁵³ P. Ł. Grotowski, *Arms and armour*, s. 75.

⁴⁵⁴ Motyw ten bardzo często pojawia się na amuletach.

Wygląda na to, iż jeździec widniejący na amulecie to Salomon, a dla wzmocnienia działania apotropaicznego przedmiotu przyzwane zostały także imiona świętych Sisinniosa i jego brata Sisinnariosa, którzy byli znani ze skuteczności w walce przeciw demonicom.

Barb opisuje pewien wczesnobizantyński amulet⁴⁵⁵ o skomplikowanej symbolice, z interesującą inskrypcją. Otóż na jednej ze stron amuletu (Barb nazywa ją stroną gnostycką, w przeciwieństwie do drugiej – chrześcijańskiej) widnieje uszkodzony w kilku miejscach napis w języku greckim, który badacz zrekonstruował. W tłumaczeniu na polski tekst ten brzmi następująco: „Sisinnios, Bisisinnios, zdepcz tę obrzydliwą [demonicę], żeby już więcej nie miała mocy. Pieczęć Salomona cię unicestwi. Michał, Gabriel, Uriel, Rafał cię pętają.” Na końcu widnieje jeszcze słowo *Alimberimach*, prawdopodobnie jest to *vox magica*. Barb pisze, że nigdzie indziej się z takim nie spotkał i nie jest go w stanie wytłumaczyć. W inskrypcji tej przywoływani są obaj adversarze Gello znani nam ze źródeł pisanych – Sisinnios i archanioł Michał, a także inni archaniołowie. Wspomniana jest również pieczęć króla Salomona. Barb skłania się do utożsamienia przedstawionego na amulecie Horusa z Chrystusem, a interpretacja ta pozwala na zidentyfikowanie heksagramu z pieczęcią Salomona.

JAKA GELLO JEST, KAŻDY WIDZI - CECHY DYSTYKTYWNE DEMONICY

Według wszystkich przekazów Gello trudniła się szkodzeniem położnicom i zabijaniem nowo narodzonych dzieci. Nie wszystkie jednak teksty są zgodne co do jej natury – większość opisuje ją jakoemonicę, lecz są i takie, które mówią, iż Gello była po prostu kobietą.

W „żywocie” świętych Sisinniosa i Sisinnodorosa Gello jest przedstawiona jako demonica, w tekście pojawia się nawet określenie *ἀκάθαρτον πνεῦμα* - duch nieczysty, jedno z najpopularniejszych tego typu wyrażen. Etymologia tego terminu ma związek z upadkiem aniołów, był on używany także w Nowym Testamencie w odniesieniu

⁴⁵⁵ A. A. Barb, *Three Elusive Amulets*, s. 1-22.

do złych duchów opętujących ludzi⁴⁵⁶, a demonica wymieniając, w jaki sposób nie skrzywdzi posiadacza amuletu zawierającego jej imiona, wspomina również „ani nie zawładnę nad jego ciałem”. Gello w tej historii posiada zdolność przybierania różnych postaci (np. zmienia się w pył), która była zarezerwowana dla demonów, a także potrafi latać, jako istota bezcielesna, lub przynajmniej o ciele bardziej plastycznym, niż ludzkie⁴⁵⁷.

Pewne cechy Gello, jak upodobanie do wysysania krwi i prowadzenie nocnego trybu życia, a także jej związki ze strzygami-nietoperzami, łączą demonicę z wampirami. Nawet niektóre słowniki podają, że Gello jest wampirem - LSJ⁴⁵⁸ („a kind of vampire or goblin”) oraz patrystyczny⁴⁵⁹ („kind of female vampire”). Trapp⁴⁶⁰ pisze, że jest ona duchem o cechach wampira (vampirartiger Geist). Oliphant uważa, że jej historia posiada silne związki ze słowiańskim wampirem⁴⁶¹. Jak podaje Zenobiusz, Gello miała umrzeć przedwcześnie, a jej duch nawiedzał dzieci. Tym samym demonica spełnia dwa warunki *sine quibus non* przeistoczenia się w wampira – przedwcześnie zmarła i powracała zza grobu.

W niektórych tekstach, na przykład „O strzygach”⁴⁶², zamiast jednej Gello pojawiają się wręcz gelludy⁴⁶³, czyli demonice⁴⁶⁴ lub stare (najczęściej) kobiety, które popełniały zbrodnie takiej samej natury, jak demonica i dysponowały podobnymi mocami. W przedstawionym wcześniej fragmencie Psellosa nie zostały w ten sposób nazwane, ale tekst mówi, iż Gello użycza swych mocy staruchom: „Ἀλλ’ ἢ γε τήμερον ἐπέχουσα δόξα τοῖς γραῖδίοις τὴν δύναμιν ταύτην παρέχεται· πτεροῖ γοῦν τὰς παρηβηκυίας καὶ ἀφανῶς εἰσοικίζει τοῖς βρέφεσιν· εἴτα θηλάζειν ποιεῖ ταύτας καὶ πᾶσαν τὴν ἐν τοῖς βρέφεσιν ἀπορροφᾶν ὥσπερ ὑγρότητα.”

⁴⁵⁶ R. P. H. Greenfield, *Traditions of Belief*, s. 27.

⁴⁵⁷ K. Hartnup, *Allatios*, s. 88.

⁴⁵⁸ *A Greek-English Lexicon*, s.342.

⁴⁵⁹ *A Patristic Greek Lexicon*, s.309.

⁴⁶⁰ E. Trapp, *Lexikon zur byzantinischen Gräzität. Besonders des 9. - 12. Jahrhunderts. 1. Band A-K*, Wien 2001, s. 318.

⁴⁶¹ S. G. Oliphant, *The Story of the Strix*, s. 148.

⁴⁶² Ioannes Damascenos *Περὶ στρογγύων*, PG 94, 1604.

⁴⁶³ Por. tekst ze s. 11 tego rozdziału.

⁴⁶⁴ Por. S. I. Johnston, *Defining the Dreadful*, s. 365:

These names [Mormo, Lamia and Gello], and their plurals (*mormones*, *lamiai*, *gelloudes*), can be used as common nouns, but as personal names they designate mythologically crystallized representatives of groups of demons.

W nomokanonie Coteleriusa została uwzględniona pokuta dla Gello⁴⁶⁵. Musiała więc ona dotyczyć kobiet, które stały się gelludami, czarownicami, a nie demonicy. Poza tym można wywnioskować, iż skoro znalazła się w nomokanonie, nie dotyczyła jednego, odosobnionego przypadku, a raczej często spotykanej sytuacji.

Γυλο δ' ἐὰν μετανοήσῃ, χρόνοις ἰ. μετανοίας φ'.

„Jeśli Gello miałyby pokutować – 10 lat i 500 ukłęknięć”

Bycie Gello traktowano zatem jako grzech, odróżniany jednak od dzieciobójstwa, w przypadku którego wyznaczano inną pokutę⁴⁶⁶. Wierzano, że gelludy mogą zmieniać się w duchy i w takiej postaci są w stanie latać oraz przechodzić przez mury i zamknięte drzwi, aby dostać się do dzieci, pozostając jednak nadal ludźmi⁴⁶⁷. Jest to zaskakujące, ponieważ cytowany nomokanon reprezentuje stanowisko Kościoła, a przecież już Psellos zaprzeczał twierdzeniom, jakoby istniała Gello czy gelludy⁴⁶⁸, tak samo, jak większość nomokanonów, pisanych także przez osoby duchowne. Dowody walki Kościoła z zabobonną wiarą w Gelludy udokumentowano w XV w. - w 1438 r.⁴⁶⁹ wiele pytań natury kanonicznej zostało skierowanych do patriarchatu ekumenicznego przez kapłana z Krety, niejakiego Drazinantousa. Wśród nich między innymi pytanie: „Czy istnieją kobiety zwane gelludami, które wysysają krew dzieciom i tym samym je zabijają?”. Odpowiedź nie pozostawiała żadnych wątpliwości: „Jest to oszukaństwo diabła i żadną miarą nie należy dopuszczać wiary w to.”⁴⁷⁰ Jak widać nawet wśród księży panowały różne poglądy dotyczące natury Gello i nie da się wyraźnie rozgraniczyć wierzeń popularnych od przekonań elit społecznych, czy laickich od klerykalnych⁴⁷¹. Poza tym, jeśliby prześledzić historie manuskryptów zawierających opowieści o Gello, okazałoby się, iż w większości rękopisy te były w posiadaniu kleru, co więcej, właściciele używali tych tekstów w praktyce, mimo oficjalnego zakazu Kościoła⁴⁷².

⁴⁶⁵ *Ὁ Νομοκάνων τοῦ Cotelerius*, ed. G. Poulis, Thessaloniki 1992, cccclxxxix, s. 149.

⁴⁶⁶ Cotelerius, *Νομοκάνων*, ss. 148–49, kanony cccclxxxiv–cccclxxxvii.

⁴⁶⁷ Hartnup, *Allatios*, s. 89.

⁴⁶⁸ Allatios, *De opin.* III, p. 118; O'Meara, *Michaeli Pselli*, s. 164; Sathas, s. 572.

⁴⁶⁹ Ph. Koukoules, Συμβολὴ εἰς τὴν Κρητικὴν λαογραφίαν ἐπὶ Βενετοκρατίᾳ, *Ἑπετηρὶς Ἑταιρείας Κρητικῶν Σπουδῶν* 3, 1940, s. 1-101, s. 10, [za:] M. Patera, *Gylou*, s. 318.

⁴⁷⁰ Ph. Koukoules, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός*, A/I, Athenes 1948, s. 158, p. 4.

⁴⁷¹ K. Hartnup, *Allatios*, s. 90.

⁴⁷² M. Patera, *Gylou*, s. 317.

Większość nomokanonów odrzuca istnienie Gello, co sugeruje, że takie było oficjalne stanowisko Kościoła Ortodoksyjnego w tej sprawie. Istnienie Gello narusza doktrynę ortodoksyjną o wszechmocy boskiej⁴⁷³ - Bizantyńczycy odrzucali dualistyczne poglądy o Bogu stwórcy dobra oraz diable – stwórcy zła, wierzyli, że Bóg ogranicza czynności diabła, który działać może tylko z bożym przyzwoleniem i że takie działania kierowane są w ludzi, których Bóg chce ukarać. Ta idea zaprzecza istnieniu różnych stworzeń, w tym Gello, które czynią zło kierując się własnymi pragnieniami⁴⁷⁴.

Zdaniem Kościoła określanie nieszczęść jako skutków działań niezależnych (od Boga) takich demonów, jak Gello, mogło odsuwać wiernych od poszukiwania ich rzeczywistych przyczyn, a także od zaglądania we własne sumienie i szukania przebaczenia za grzechy. Grzechy, które miały leżeć u podstaw całego cierpienia, skoro zło i nieszczęścia spotykające ludzi były formą boskiej kary⁴⁷⁵. W Bizancjum w przypadku śmierci dziecka wkrótce po porodzie odpowiedzialność spadała na rodziców zmarłego noworodka⁴⁷⁶. Musieli oni wypełnić pokutę, której długość zależała od kilku warunków. Jeśli dziecko zmarło ochrzczone, wystarczył rok pokuty⁴⁷⁷; jeśli chrzest się nie odbył – trzy lata⁴⁷⁸, natomiast w wypadku śmierci noworodka wynikającej z zaniedbania rodziców – dwa lata⁴⁷⁹. Niedopełnienie obowiązków rodziców mogło się objawiać na dwóch płaszczyznach – duchowej i fizycznej, z których ważniejszą była oczywiście płaszczyzna duchowa. Chociaż śmierć ochrzczonego dziecka nie wynikała z winy rodziców, to jednak musieli oni za nią odpokutować, ponieważ zakłócała ich więź z Bogiem. Przypisywanie Gello, działającej bez bożego przyzwolenia, winy za śmierć dziecka stwarzało dwojakie zagrożenie – wikało rodziców w dualizm, ponadto w związku z brakiem pokuty za grzechy

⁴⁷³ K. Hartnup, *Allatios*, s. 89.

⁴⁷⁴ K. Hartnup, *Allatios*, s. 91.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, s. 91.

⁴⁷⁶ Cotelierius, *Νομικάων*, s. 148–49, kanony cccclxxxiv–cccclxxxvii.

⁴⁷⁷ *At si baptizatus fuerit, annum unum, Poenitentias trecentas*. (kanon cccclxxxv) s. 148.

⁴⁷⁸ *Si infans ante Baptismum mortuus fuerit prope parentes suos, intra tres dies, habebunt illi pro poenitentia tres annos, quingentas inclinationes*. (kanon cccclxxxiv) s. 149.

⁴⁷⁹ *Mulier si praeceps actus fuerit infans ejus ex negligentia; annos duos, proclinationes centum & quinquaginta*. (kanon cccclxxxvi) s. 149.

Si infans absque offensione mortuus fuerit juxta parentes suos, intra septem dies, puniantur annis sex, Metanoeis centum quotidie, quinquaginta mane, & quinquaginta vesperi. (kanon cccclxxxvii) s. 149.

negatywnie wpływało na ich relacje z Bogiem – nie mogli odnowić naruszonej przez grzech więzi ze Stwórcą.

Gello, jak pokazują teksty, uważano za człowieka, ducha lub demona. Mogła używać naraz zarówno formy ludzkiej, jak i niematerialnej. Według Ignatiosa i Pseudo-Psellosa jeśli kobieta stawiała się Gello, uzyskiwała zdolność przybierania formy demonicznej. Potrafiła latać i przechodzić przez ściany oraz zamknięte drzwi⁴⁸⁰. Elementami natury ludzkiej były płeć (tylko kobiety stawiały się gelludami), odczuwanie bólu i potrzeba odżywiania się. Przekonanie o zwiększonej cielesności istot niematerialnych było typowe dla wierzeń ludowych.

Według poglądów ludzi reprezentujących Kościół demony były bezpłciowe – w traktacie *Τιμόθεος ἡ περὶ δαιμόνων*⁴⁸¹, który przez długi czas przypisywano Psellosowi, ale jego autorstwo jest niepewne, znajduje się informacja o tym, że demony nie mają płci, mogą jedynie przybierać postać mężczyzny lub kobiety⁴⁸².

PROCES BIZANTYŃSKIEJ „GELLO”

W literaturze bizantyńskiej znajduje się cały utwór na temat jedzenia dzieci. W artykule *Poetic Justice in the Patriarchate. Murder and Canibalism in the Provinces*⁴⁸³ Ruth Macrides zamieściła, wraz ze swoim tłumaczeniem, niepublikowany wcześniej tekst, zapisany w czternastowiecznym manuskrypcie Marcianus Graecus 524 (w którym znajdują się utwory pochodzące z X-XIII wieku). Jego autorem, według nagłówka, jest bliżej nieznany *πρωτέκδικος* Andronik, oficjał Kościoła Wschodniego. Jest to tekst składający się ze 165 wierszy, opowiadający o kobiecie, która dopuściła się morderstwa i kanibalizmu, i przybyła przed trybunał, aby się do tego przyznać. W nagłówku znajduje się również stwierdzenie, iż tekst został napisany zamiast

⁴⁸⁰ *Περὶ στρυγγῶν*, PG 94, 1604.

⁴⁸¹ Inne nazwy: *De operatione daemonum*, *De daemonibus*.

⁴⁸² P. Gautier, *Le de Daemonibus du Pseudo-Psellos*, s. 165-169 II.480-481 i 514-519.

⁴⁸³ R. Macrides, *Poetic Justice in the Patriarchate. Murder and Canibalism in the Provinces* [w:] *Kinship and Justice in Byzantium, 11th–15th Centuries*, ed. R. Macrides, Aldershot 1999, s. 137-168.

σημείωμα – dokument z zapisem przebiegu rozprawy oraz decyzją czy werdyktem sądu⁴⁸⁴.

Według źródeł z XII-XV wieku *πρωτέκδικος*⁴⁸⁵ był kapłanem, którego funkcją było bronienie ludzi szukających azylu w Hagia Sophia, nawet jeśli byli oni oskarżeni o morderstwo. Po wysłuchaniu orzekał o winie bądź niewinności delikwenta, nakładał pokutę za grzechy i wręczał penitentowi *σημείωμα*⁴⁸⁶. Utwór składa się z trzech takich samych części, z jakich budowane były *σημειώματα*⁴⁸⁷, jednakże jest bardzo niezwykły – łączy w sobie elementy różnych gatunków literackich⁴⁸⁸.

Poniżej zamieszczam najbardziej istotne z punktu widzenia niniejszej pracy fragmenty tekstu wraz z tłumaczeniem.

γαστήρ θυγατρὸς μητρὸς ἐγνώσθη τάφος.
35 ὃ γῆ χανοῦσα καὶ κρύψασα τὸ δράμα·
σφάκτρια καὶ τρώκτρια μήτηρ παιδίου
ἄλλων τε νεκρῶν παμφάγος καὶ θηρίων.
ἄηρ ἐπενδύθητι πάχος ἀχλύος
τὴν δραματουργὸν κρύπτων ἄορασία
40 ὥς μηδ' ὀρᾷσθαι παισὶ τὴν παιδοκτόνον,
μηδ' ἂν θεᾷσθαι <τὴν> μητροφάγον πλάσιν,
μηδ' ὀπτάνεσθαι πᾶσι, φεῦ, τὴν παμφάγον
ὥς μὴ διαρρήξωσι πάντες ἐνδίκως
τάφον φανεῖσαν πᾶσιν ἠνεωγμένον.
(...)
πῶς παῖδα κατέσφαξας ὥσπερ ἄρνιον;
55 πῶς ὑπέμνας καὶ κρεουργῆσαι, τάλαν;
πῶς δ' οὐκ ἱλιγγίασας ἐστιωμένη;
τίς εἶδε, τίς ἤκουσε τοιοῦτον δράμα;
μύθοι παλαιοὶ πλαστογραφοῦσι ξένα

⁴⁸⁴ Por. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan, A.-M. Talbot, Vol. III, New York - Oxford 1991, s. 1868.

⁴⁸⁵ Por. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. III, s. 1742-1743.

⁴⁸⁶ Por. *Ibidem*, s. 1868; R. Macrides, *Poetic Justice*, s. 154.

⁴⁸⁷ R. Macrides, *Poetic Justice*, s. 155.

⁴⁸⁸ Por. *Ibidem*, s. 157-165.

ἄπερ κἄν ἠλήθευον οὐδὲν πρὸς τόδε.

(...)

τὸ σὸν δὲ παράδειγμα, τλήμον, οὐκ ἔχει

συλληπτικῶς πάντα τῶν πάντων φέρον·

φέρει πλέον τι καὶ περισσὸν ἐξόχως

95 καὶ πάνθ' ὑπερβέβηκε πάντη καθάπαξ.

„(...) Żołądek córki stał się grobem matki.

35 O Ziemio, otwierająca się i skrywająca tragedię:

matka, zabójczyni i pożeracz swojego dziecka

pożerająca wszystko - inne trupy i zwierzęta.

Powietrze, załóż gęstą zasłonę mgły,

ukrywając sprawczynię w ciemności,

40 aby nie mogła być widziana przez dzieci dzieciobójczyni,

aby nie mogło być oglądane pożerające matkę stworzenie,

aby nie mogła, biada!, być widziana przez nikogo wszystkożerna,

aby nie rozdarli słusznie wszyscy na strzępy jej

jawiącej się wszystkim otwartym grobem.

(...)

Jak zamordowałaś dziecko jak jagnię?

55 Jak wytrwałaś w zarzynaniu, nieszczęsna?

Jakim cudem nie miałaś zawrotów głowy, uczując?

Któż widział, któż słyszał o takiej tragedii?

Stare mity opisują fałszywe dziwy,

które, nawet gdyby były zgodne z prawdą, byłyby niczym w porównaniu do tego.

(...)

Twojego przykładu, nieszczęsna, nie ma.

Wspólnie niesie wszystko.

Niesie więcej i nadzwyczajnie wyróżnia się

95 i wszystko naraz całkowicie przerasta”.

W utworze przedstawiona jest sprawa zakonnicy Marii, która między innymi **zabiła i zjadła własne dziecko**. Sytuacja ta jest dla autora niejako pretekstem do przedstawienia podobnych zdarzeń znanych z mitologii i historii. Wymienia on inne postaci, które rzekomo dopuściły się dzieciobójstwa/matkobójstwa i/lub dziecioletstwa czy kanibalizmu ogólnie. Wspomina kolejno: Kronosa, Pelopsa, Cyklopów, Medeę, Agamemnona (określonego w tekście jako „Mykeńczyk”), Orestesa (także nie wymienionego z imienia), Jefeego oraz pewnej hebrajskiej kobiety – również Marii. Interesujące jest umieszczenie w tym katalogu postaci Pelopsa, który nie był ludożercą, tylko, zabity przez swojego ojca Tantala, sam stał się ofiarą kanibalizmu. „Brakuje” za to Lamii, która była przecież znana z tego, że pożerała dzieci.

Andronik nie kryje obrzydzenia i strachu wobec czynów Marii, które są dla niego absolutnie nie do pojęcia. Jednocześnie jest pełen współczucia dla kobiety. Zakonnica odpowiada sędziemu⁴⁸⁹, bardzo żałuje swoich czynów, mówi, że została zmuszona do zabójstwa swojego dziecka i innych niecznych czynów przez ciężkie warunki zewnętrzne - ostrą zimę i straszny głód. Utwór ten dobitnie pokazuje podejście Bizantyńczyków do dzieciobójstwa - Maria uosabia przeciwieństwo wzorcowej matki kochającej swoje dzieci. Poza tym bohaterka tej opowieści była zakonnicą, więc sam fakt posiadania przez nią dziecka jest oburzający - pogwałciła wszystkie prawa. Macrides nie komentuje tego aspektu historii. Przycacza jednak opowieść Flawiusza⁴⁹⁰ o hebrajskiej kobiecie, która podczas oblężenia miasta, również powodowana głodem, zabiła i zjadła własne dziecko (historia ta była później wspominana przez różnych autorów). Czyn, którego dokonała, był przerażający nawet dla żołnierzy, którzy wcześniej wykazywali się wielkim okrucieństwem. Miała ona na imię także Maria - Macrides uważa, iż mogła być pierwowzorem bohaterki bizantyńskiego utworu⁴⁹¹.

Proces Marii jest być może fikcyjną relacją z procesu bizantyńskiej *gello*, o której wspominało w *Żywocie Tarazjusza*. Maria mówi o tym, że powinna zwrócić zabite dziecko jako żywe – to wyznanie łączy ją z demoniczną Gello, która, w ramach ekspiacji, oddawała pożarte wcześniej dzieci w stanie nienaruszonym.

⁴⁸⁹ Wersy 123-155.

⁴⁹⁰ J. Flavius, *Bellum Iudaicum*, VI 99-101.

⁴⁹¹ R. Macrides, *Poetic Justice*, s. 150.

GELLO APRÈS GELLO

Georgi Minczew podaje⁴⁹², że pierwotna wersja opowieści pochodzi prawdopodobnie z Iranu lub Azji mniejszej i nakładają się w niej na siebie dwie sztucznie połączone w całość warstwy. Jedną z nich jest archaiczna historia o zmaganiach anioła lub bohaterskiego jeźdźcy ze złą demonicą, która szkodzi kobietom w połogu i zabija noworodki, drugą natomiast – wczesnochrześcijańska opowieść hagiograficzna o świętym wojowniku, Sisiniju, który pochodził z Antiochii, gdzie, w czasach panowania cesarza Dioklecjana, był prześladowany za wiarę.

Badacz pisze, że grecka legenda o Sisinniosie została przetłumaczona na starobułgarski najprawdopodobniej w drugiej połowie X w. Jak już wspomniałam, najstarszy zachowany grecki rękopis pochodzi z XV w. i do tej pory nie ustalono, kiedy powstała sama historia, w związku z czym informacja o dacie tłumaczenia na starobułgarski jest niezwykle cenna. Pozwala ona określić górną granicę narodzin opowieści w formie, w której zachowała się do dziś w greckich rękopisach, na wiek X. Tekst słowiański pokrywa się, z drobnymi wyjątkami, z najstarszym z istniejących greckich manuskryptów i można pokusić się o stwierdzenie, iż uzupełnia lukę w bizantyńskiej tradycji rękopiśmienniczej. Fakt, iż historia Gello przetrwała w Bizancjum w praktycznie niezmiennionej postaci przez pięć stuleci, jest dowodem jej popularności.

Różnice pomiędzy greckim a starobułgarskim tekstem legendy są naprawdę niewielkie – w wersji greckiej demonica dostała się do wieży Meletini nie jako ziarno zboża, lecz jako kawałek ziemi/drobinka kurzu, a święty Sisinnios nie zarzucał wędki, żeby wyłowić Gello z morza. Zarówno wersja słowiańska, jak i bizantyńska pochodzą więc najprawdopodobniej od tego samego źródła, a z całą pewnością mieszczą się w jednej tradycji manuskryptów.

W wersji starobułgarskiej imię świętego to Sisinij, Sisoj lub Sisin, jego siostry Meletini natomiast – Melentija lub Meletinia. Gello została zastąpiona przez złą wiedźmę, bądź diabła, który tradycyjnie na końcu opowieści na rozkaz Sisinjia

⁴⁹² G. Minczew, *Legenda apokryficzna o św. Sisiniju i jej południowosłowiańskie paralele folklorystyczne* [w:] *Tradycja i inwencja. Wątki i motywy obiegowe w dawnych literaturach słowiańskich*, Łódź 1999, s. 29-41, s. 29.

wymienia swoje imiona. Są to imiona w większości mówiące, co ciekawe w przypadku diabła – żeńskie. Dopiero w dużo późniejszych wersjach legendy, z XIX w., pojawia się zamiast diabła diablica o przydomku *wieczernica*⁴⁹³.

Tekst słowiański znajduje się w różnego typu manuskryptach: amuletach, drukach jarmarcznych, a nawet modlitewnikach i trebnikach, czyli euchologionach⁴⁹⁴. Bardzo często występuje w towarzystwie modlitwy apokryficznej na odpędzenie gorączki poporodowej. Modlitwa ta jest inwokacją do archanioła Michała lub świętego Sisinija, pełni funkcję egzorcyzmu przeciw chorobom oraz siłom nieczystym jako takim i jest w tradycji rękopiśmiennej spotykana częściej, aniżeli sama legenda⁴⁹⁵. Modlitwa ta przypomina zatem typ Michała historii Gello oraz poprzedzające go modlitwy przeciw różnym dolegliwościom, o których już wspominałam.

Opowieść o Gello znana jest także w wersji koptyjskiej. W tamtejszej Cerkwi 21 kwietnia jest nawet obchodzony dzień świętego Sisinija. W koptyjskiej wersji legendy demonicą jest nikt inny, jak siostra świętego, Litozija. Przeobraża się w demona po zabiciu jednej ze swoich córek i wypiciu jej krwi. Po tym tragicznym incydencie kobieta rodzi dzieci o twarzach potworów oraz zyskuje umiejętności typowe dla złych duchów – potrafi przybierać postać smoka lub żmii – i rozpoczyna prowadzenie właściwego demonicom procederu - zabija noworodki, po czym wypija ich krew. Oczywiście Sisinnios dowiedziawszy się o tym udaje się do domu swojej siostry w Antiochii i kończy jej nieczyny żywot, zabijając przy okazji najmłodszego siostrzeńca-potwora.

Minczew uważa, że zabijając demonicę Sisinnios przywraca zakłóconą przez jej działania naturalną równowagę w przyrodzie. Litozija bowiem wprowadziła na świat chaos zjadając swoje dzieci - naruszyła w ten sposób odwieczny cykliczny porządek: narodziny – inicjacja – małżeństwo – wychowanie dzieci – śmierć⁴⁹⁶. Uczony zwraca również uwagę na symbolikę akwatyczną legendy. Wspominałam wcześniej o związkach demonów kobiecych z wodą, jednakże w tym miejscu należałoby te informacje uzupełnić w oparciu o ładunek symboli, jaki niesie ze sobą woda. Jak pisze

⁴⁹³ Por. G. Minczew, *Legenda apokryficzna*, s. .

⁴⁹⁴ Jest to rodzaj książeczki do nabożeństwa zawierający między innymi teksty nabożeństw i sakramentów. Por. <http://www.liturgia.cerkiew.pl/docs.php?id=19> i <http://orthodoxwiki.org/Euchologion> , dostęp 13.11.2014.

⁴⁹⁵ Por. G. Minczew, *Legenda apokryficzna*, s. 30.

⁴⁹⁶ Por. *Ibidem*, s. 32.

Eliade, „wynurzenie z wody powtarza kosmogoniczny akt formalnej manifestacji⁴⁹⁷”, tak więc wylawiając demonicę z morza i rozkazując jej oddać zjedzone dzieci (w greckiej i słowiańskiej wersji legendy) Sisinnios jakoby przywraca świat z nicości, ożywia go i porządkuje od nowa⁴⁹⁸. Naprawia zachwianą przez nieczystą równowagę i wspomniany cykl od narodzin aż do śmierci, co podkreśla także fakt, że Gello oddaje świętemu całe i zdrowie dzieci, które wcześniej zjadła.

Według Eliade etiopska legenda odzwierciedla mit o skłóconej siostrze i bracie⁴⁹⁹, a Minczew dodaje do tego mit o niepokalanym poczęciu siostry bohatera. W tekstach nie pojawia się takie sformułowanie, a jest ono zarezerwowane dla Maryi i dotyczy poczęcia jej bez grzechu pierworodnego. Sądzę jednak, że badacz, z braku właściwego terminu, zastosował to wyrażenie w innym (nowym) sensie - jak już wspomniałam, w legendzie nie pojawia się mąż Meletini – ani w wersji koptyjskiej, ani arabskiej, bizantyńskiej czy słowiańskiej. Minczew pisze o tym zresztą w kontekście „niepokalanego poczęcia” siostry herosa: „Zarówno w legendach koptyjskich i arabskich, jak i w jej bizantyjskich i słowiańskich wariantach mówi się o niepokalanym poczęciu siostry świętego (w każdym razie nie wspomina się o obecności mężczyzny).⁵⁰⁰” Stwierdzenie, iż siostra Sisinniosa znalazła się w ciąży za sprawą niepokalanego poczęcia, znaczy tyle, że poczęcie miało miejsce bez udziału mężczyzny. Wrocławski wiąże ten wątek z motywami z mitologii, takimi, jak mity o kazirodczym związku (np. Kronosa i Rei), o bogu, który zabija swoje dzieci (jak Kronos), a także o kobiecie połączonej grzesznym związkiem z demonem lub diabłem. Potomstwo Meletini uważa za dzieci diabła, które powinny umrzeć⁵⁰¹.

Minczew „niepokalane poczęcie” Meletini interpretuje w inny sposób, a mianowicie łączy ten motyw legendy z wynikającą z przesądów obawą kobiet przed bezpłodnością, jak również z mitologicznymi motywami bliźniaczymi (w mitologii bliźniaki często rodziły się z dwóch ojców – ziemskiego i boskiego, np. Herakles

⁴⁹⁷ M. Eliade, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, przeł. W. R. Trusk, s. 130.

⁴⁹⁸ Por. G. Minczew, *Legenda apokryficzna*, s. 32.

⁴⁹⁹ M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, [w:] *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993, s. 204.

⁵⁰⁰ G. Minczew, *Legenda apokryficzna*, s.32.

⁵⁰¹ K. Wrocławski, *Analiza porównawcza bałkańskiej legendy o świętym Sisoje (Sisiniju)*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych. Seria 5. Literaturoznawstwo. Folklorystyka. Problematyka historyczna. Prace na VIII Międzynarodowy Kongres Slawistów w Zagrzebiu 1978*, Warszawa 1978, s. 362-365, za: G. Minczew, *Legenda apokryficzna*, s. 33.

i Ifikles). Opiera swoją hipotezę głównie na zdaniu Eliade, iż historia Gello przedstawia pradawny mit o skłóconym rodzeństwie, siostrze i bracie. Zakładając, że Eliade ma rację, a także biorąc pod uwagę funkcje pełnione przez Sisinniosa – obronę położnic oraz nowo narodzonych dzieci, co właściwie równa się przeciwdziałaniu niepłodności, a w konsekwencji – śmierci, Minczew wysnuwa następujący wniosek: „(...) niepokalane poczęcie siostry Sisinija jest związane z wiarą i nadzieją na płodność, lekki poród i ochronę narodzonych dzieci przed chorobami, wiarą, która zachowała się w kulturze folklorystycznej na Bałkanach w formie kultu Bogarodzicy – opiekunki rodzących”⁵⁰².

Oprócz legendy o świętym Sisiniju znane są również słowiańskie opowieści o demonicy, a raczej wiedźmie, zabijającej maleńkie dzieci, którą spotyka archanioł Michał. Są to właściwie apokryficzne modlitwy przeciw gorączce poporodowej, a ich schemat nie odbiega od odpowiedników greckich tych egzorcyzmów. Wiedźma z opowieści słowiańskich wygląda również znajomo – ma długie do ziemi włosy, ogniste oczy, zakrwawione po łokcie ręce oraz zakrwawione zęby. Wyjawiane przez nią Michałowi lub Sisinniosowi imiona są imionami mówiącymi, a jedno z nich to po prostu „Porywająca dzieci kobietom”.

Historia o Gello jest nadal popularna na przykład w Rumunii. Moses Gaster przytacza tłumaczenie amuletu na podstawie opowieści rumuńskiego chłopca⁵⁰³, a historia przedstawia się następująco.

Archanioł Michał schodząc z Góry Oliwnej spotkał Awezułę, skrzydło Szatana, a był to przerażający widok: włosy z jej głowy opadały aż do ziemi, jej oczy były jak gwiazdy, jej ręce z żelaza, paznokcie u rąk i nóg były jak sierpy, a z jej paszczy wydobywał się płomień ognia. Archanioł Michał, Zwierzchnik niebiańskich zastępów, powiedział do niej: „Skąd przybywasz, duchu nieczysty, i dokąd się udajesz?” „Zmierzam do Betlejem w Judei, ponieważ słyszałam, iż Jezus Chrystus ma się narodzić ze Swej Matki Maryi Zawsze-dziewicy, i mam zamiar ją skrzywdzić.” Na te słowa Archanioł Michał złapał ją za włosy na głowie, okręcił żelazny łańcuch wokół jej szyi, przytknął swój miecz do jej boku i począł ją strasznie bić, żeby zmusić ją, aby mu

⁵⁰² G. Minczew, *Legenda apokryficzna*, s. 33.

⁵⁰³ M. Gaster *Two Thousand Years*, s. 1008-1009.

wyjawiała wszystkie swoje sekretne sztuczki. Zaczęła opowiadać: „Zmieniam się w psa, kota, muchę, pająka, kruką, dziewczynę o złym wyglądzie i w ten sposób wchodzę do ludzkich siedzib i szkodzę kobietom i przysparzam kłopotów dzieciom i przynoszę odmieńców⁵⁰⁴. Mam dziewiętnaście imion. Pierwsze – Vestitza, drugie - Novadaria, trzecie - Valnomia, czwarte - Sina, piąte - Nicozda, szóste - Avezuha, siódme - Scorcoila, ósme - Tiha, dziewiąte - Miha, dziesiąte - Grompa, jedenaste - Slalo, dwunaste - Necausa, trzynaste - Hatav, czternaste - Hulila, piętnaste - Huva, szesnaste - Ghiana, siedemnaste - Gluviana, osiemnaste - Prava, dziewiętnaste - Samca. Gdziekolwiek te imiona będą wypisane, nie będę mogła zbliżyć się do takiego domu bardziej, niż na odległość trzech tysięcy kroków.” I Archanioł Michał, Zwierzchnik niebiańskich zastępów, powiedział do niej: „Mówię ci, i zaklinam cię, abyś nie miała ani mocy zbliżyć się do domu sługi Bożego takiego a takiego, ani zaszkodzić jego własności, jego trzodzie, ani niczemu, co do niego należy. Udasz się w niegościnne góry, gdzie nie ma żywej duszy, i tam będziesz mieszkać. Amen.”

Powyższa opowieść bez wątpienia pochodzi od historii Gello typu Michała. Co prawda imiona demonicy są inne, zapewne o źródłosłowie rumuńskim, jednakże w jednym przypadku, mianowicie w imieniu *Avezuha*, można dopatrzyć się zmienionej formy *Obyzouth/Abyzouth*. Interesujący jest również fakt, iż bohaterka wersji rumuńskiej planuje skrzywdzić nowonarodzonego Chrystusa. Także w niektórych tekstach bizantyńskich (o czym już wspominałam) pojawiała się wzmianka o tym, że Gello chciała zabić dzieciątka Jezus, ale archanioł Michał udaremnił jej próby⁵⁰⁵.

WSPÓŁCZESNE ŻYCIE GELLO

W dzisiejszej Grecji, tak samo, jak w czasach Cesarstwa Wschodniego, wierzenia ludowe współlistnieją z tradycją ortodoksyjną. Demony zostały zastąpione

⁵⁰⁴ Changelings – według wierzeń ludowych istoty wyglądające jak ludzkie dzieci, przynoszone do domów, a następnie podmieniane zamiast dzieci.

⁵⁰⁵ R.P.H. Greenfield, *Saint Sisinnios*, s. 100; Sathas, s. 576.

przez *εἴωτικα* – „rzeczy spoza”, nie należące do świata ludzi⁵⁰⁶. Wśród nich znajdują się takie postaci, jak *Embousa*, *Gello* (pl. *Gelloudes*), *Lamia*, *Mormo* i *Stringla*. Stewart pisze, że pierwsza z nich jest obecnie rzadko wspominana⁵⁰⁷. *Gelloudy* to demonice, które polują na małe dzieci, duszą je lub ssą ich krew i często mylone są z *lamiami* i *stringlami*⁵⁰⁸. *Lamia* to stworzenie płci żeńskiej, często bardzo piękne, ale z dwiema różnymi stopami (np. jedną krowią i jedną kozią). *Lamie* często są duże i mają wielkie piersi, można je spotkać blisko źródeł wody, gdzie atakują ludzi, zwłaszcza młodych mężczyzn⁵⁰⁹. *Stringla* jest przerażającą starą kobietą, która potrafi przemienić się w ptaka (*strix*, gatunek sowy). Mówi się, że pije krew dzieci, pożera ich wnętrzności oraz zabija rodziców⁵¹⁰. O *Mormo* nie wspomina się zbyt często, oprócz groźby, której matki używają w stosunku do swoich dzieci: „Jeśli się nie uspokoisz, *mormo* cię zje!”⁵¹¹.

Wszystkie te charakterystyki pokrywają się z wyobrażeniami starożytnych Greków i Rzymian na temat demonic. Poza tym w greckich wierzeniach ludowych znane są zaklęcia przeciw żółtacze do złudzenia przypominające typ Michała historii Gello. Stewart zauważa, iż żółtaczka niejednokrotnie dotyka dzieci, zwłaszcza tych urodzonych przedwcześnie, a w związku z brakiem opieki medycznej i odpowiednich placówek musiała być często przyczyną zgonów niemowląt na wsi greckiej. Łączy ją to z Gello, która szkodziła głównie dzieciom⁵¹² i personifikowała ich niewytłumaczalną śmierć⁵¹³.

Podsumowując, Gello, której imię po raz pierwszy w literaturze greckiej pojawiło się w utworze Safony, znika (ale tylko z tradycji pisanej) na kilka wieków, aby powrócić w tekstach bizantyńskich. Wiara w demonicę musiała być bardzo rozpowszechniona i trwała, skoro jej niesamowita historia, która została zapoczątkowana przez drobne wzmianki w tekstach i proste amulety, rozrosła się do swojej obecnie znanej, barwnej formy i przetrwała wiele wieków. Najpierw

⁵⁰⁶ Ch. Stewart, *Moral Imagination*, s. 249.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, s. 251.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, s. 252.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, s. 252.

⁵¹⁰ *Ibidem*, s. 253.

⁵¹¹ *Ibidem*, s. 252.

⁵¹² *Ibidem*, s. 229.

⁵¹³ Por. R. P. H. Greenfield, *Saint Sisinnios*, s. 83; S. I. Johnston, *Defining the Dreadful*, s.369.

w tradycji ustnej, później także pisanej, w dodatku nie tylko w Grecji, lecz i w innych krajach.

GELLO WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE POPULARNEJ

Pośród rozlicznych gier tak zwanych fabularnych (RPG, czyli Role-Playing Games⁵¹⁴), znajduje się system Pathfinder. W jednym z jego bestiariuszy pojawia się cały gatunek diabolic nazwany *Handmaiden Devils* lub *Gylous*⁵¹⁵. Druga nazwa jest po prostu imieniem demonicy zmienionym w pluralis na angielską modłę, poprzez dodanie „s” na końcu formy liczby pojedynczej. We wcześniej przedstawionych tekstach liczba mnoga miała zawsze formę z greckiej deklinacji „Gelloudes”. Z opisu diabolic wynika, że są one służkami (*handmaidens*) kilku władczyń piekła (podobnie do Ardatlili – służki Lilit), niewymienionych z imienia. Nazywane są również *Matkami bólu* (*Mothers of Pain*) oraz *Pannami poronienia* (*Maids of Miscarriage*), z których drugi przydomek doskonale pasuje do Gello znanej od starożytności. Ich opis zdaje się być kontynuacją przedstawionych w tej pracy tekstów - Gylous mogą przywdziewać iluzje piękna i łaskawości (jak lamie/empuzy). W szczególności gustują w dzieciach (jak Gello, lamie i strzygi), a płacz niemowlęcia może spowodować, iż porzucą iluzję i wściekle zaatakują. Są większymi diabolicami, mogą zatem rozkazywać mniejszym diablom, a szczególną słabość żywią do Erynii. Jedną z licznych umiejętności diabolic jest latanie (jak Gello i strzyg).

W bestiariuszu podano nawet parametry Gello, jak waga i wzrost - diablica waży 160 funtów (ok. 72,6 kg) i potrafi się wyprostować na 5,5 stopy (ok. 1,67 m). Jak widać na poniższym rysunku, Gello ma na głowie dwie macki. Podobno niektóre Gelous upinają je w wysokie, wyszukane fryzury. Diablica do pasa zbudowana jest mniej więcej jak kobieta (pomijając macki na głowie i niezwykle długie szpony), poniżej talii składa się z kolejnych macek ułożonych na kształt klatki, do której przenosi swoje ofiary po złapaniu. Klatka ta pełni rolę otworu gębowego (swallow hole), a same macki

⁵¹⁴ Por. J. Z. Szeja, *Gry fabularne - nowe zjawisko kultury współczesnej*, Kraków 2004; J. M. Tresca, *The Evolution of Fantasy Role-Playing Games*, London 2010.

⁵¹⁵ *Pathfinder Role Playing Game: Bestiary 2*, Redmond 2010, s. 86.

mają niesamowite zdolności do regeneracji (na wypadek, gdyby jakaś ofiara wycięła sobie drogę ucieczki).



Gello, a właściwie Strzyga, doczekała się również roli w jednym z odcinków⁵¹⁶ serialu *Supernatural* (polski tytuł – *Nie z tego świata*), którego bohaterowie tropią różnego rodzaju potwory i zjawy. Strzyga za dnia przybiera ludzką postać, atakuje nocą, wysysa energię życiową dzieci, dzięki czemu się nie starzeje. W odróżnieniu jednak od demonic, jest postacią płci męskiej.

Bizantyńska demonica pojawia się także w literaturze popularnej. Najprawdopodobniej najpóźniejszym tekstem, w którym występuje Obyzuth (razem z Onoskelis oraz Enepsigos - jako demoniczne siostry), jest seria książek z gatunku historycznego miejskiego fantasy, zatytułowana *Lady Lazarus*, autorstwa Michele Lang. Akcja trylogii rozgrywa się w alternatywnym świecie podczas II Wojny Światowej. Główną bohaterką serii jest Magda, węgierska wiedźma żydowskiego pochodzenia, która walczy przeciw opętanemu przez Asmodeusza Hitlerowi i jego wilkołakom.

⁵¹⁶ Odcinek 18 serii I, pod tytułem *Something Wicked*.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszej pracy zamieszczono wybór tekstów (od starożytnych począwszy, a na późnobizantyńskich skończywszy) dotyczących demonic zabijających noworodki oraz krzywdzących kobiety ciężarne, w trakcie porodu oraz bezpośrednio po nim, jak również demonic, których głównym zadaniem było kuszenie mężczyzn. Choć pojawiły się one na gruntach wierzeń różnych kultur, miały odmienne imiona, to jednak wiele je łączyło. Działały w podobnych miejscach, posiadały również wspólne cechy wyglądu, a także zdolności – polimorfii czy latania.

Demonicą, na którą zwrócono szczególną uwagę jest Gello. Przedstawione w rozprawie dotyczące jej utwory powstawały z różnych przyczyn i dla zróżnicowanego grona odbiorców. Dzięki tak dobranej literaturze można prześledzić ewolucję tradycji dotyczącej demonicy, sięgającej co najmniej VII w. przed Chrystusem (jej imię po raz pierwszy w literaturze greckiej pojawiło się w wierszu Safony), która przez ponad dwa tysiąclecia rozwijała się, aż przybrała swoją obecną formę. Żaden z demonów kobiecych nie doczekał się tak rozbudowanej historii, jak ona.

Starożytne teksty przedstawiają Gello jako przedwcześnie zmarłą dziewczynę - ἄωρη, której duch był nieszczęśliwy. W związku z tym przyczyniała się do powstawania kolejnych ἄωραι poprzez zadawanie przedwczesnej śmierci innym kobietom w wieku rozrodczym oraz ich dzieciom. Wierzenie to było odzwierciedleniem mentalności Greków, bowiem za spełnioną w życiu uważali jedynie kobietę, która mogła wykazać się w macierzyństwie. Gello uosabiała więc zupełne przeciwieństwo wzorowej matki-Greczynki. Sytuacje takie, jak śmierć kobiety przy porodzie czy zgon niemowlęcia (a jak wiadomo śmiertelność, zwłaszcza dzieci, w starożytności była ogromna) dla ówczesnych były niewytłumaczalne. Obarczanie ἄωραι winą za tego typu nieszczęścia było próbą ich wyjaśnienia.

W późniejszych utworach zaczęto przypisywać Gello cechy demoniczne. Bodaj pierwszym tekstem w którym *expressis verbis* została nazwana demonicą był *Testament Salomona*. Miała ona każdej nocy tropić rodzące kobiety i zabijać ich dzieci, przybierając najrozmaitsze postaci w celu dostania się do ludzkich domów. Bizantyńscy autorzy należący do intelektualnej elity Cesarstwa zaprzeczali istnieniu Gello i podawali

racjonalne przyczyny śmierci niemowląt. Kościół Ortodoksyjny nie akceptował tych wierzeń, traktował je jako zabobony, co spowodowało niejako ich przesunięcie się w stronę folkloru chrześcijańskiego, funkcjonującego w ramach alternatywnej tradycji demonologicznej. Ta dwoistość przetrwała w Grecji do dnia dzisiejszego.

Historia demonicy w obecnej postaci musiała istnieć w opowieściach ludowych przez długi czas, zanim została utrwalona jako tekst. Przyczyną spisania jej była najprawdopodobniej chęć legitymizacji tradycji - słowo pisane ma przecież większą moc, niż mówione. Tak samo, jak amulety przeciw demonicy miały być skuteczne jedynie w przypadku dokładnego odnotowania formuły egzorcyzmu. Pominięcie choćby jednego imienia powodowało, iż amulet tracił właściwości apotropaiczne i stawał się bezużyteczny. A że Gello niejedno ma imię, była to zapewne furtka, jaką zostawiano sobie na wypadek, gdyby jednak talizman nie zadziałał i dziecko umarło. Tak naprawdę bowiem przed demonicą nie można się w żaden sposób obronić, podobnie jak nie można było zapobiec niewyjaśnionej śmierci niemowląt, którą Gello uosabia.

Dokładna genealogia bizantyńskich demonów kobiecych nie jest możliwa do odtworzenia i nie to było przedmiotem niniejszej pracy. W przeróżnych kulturach istnieją legendy o demonicy, która kradła i zabijała noworodki i szkodziła kobietom. Demonice te są archetypami - wyrażają lęki i obawy wspólne dla różnych cywilizacji, które wcale nie musiały mieć ze sobą kontaktu. W każdej kulturze kobiety boją się, że mogą stracić dziecko jeszcze podczas ciąży lub już po jego narodzinach. Jeszcze na początku XX w. śmiertelność niemowląt była poważnym problemem. Jednak nawet w dzisiejszych czasach, pomimo ogromnego postępu w dziedzinie medycyny, bardzo częstym zjawiskiem są poronienia i problemy z utrzymaniem ciąży, szczególnie w krajach rozwijających się. Być może tak należy tłumaczyć ciągłą obecność Gello w folklorze wielu krajów, których kultura genealogicznie przynależy do tradycji bizantyńskiej/ortodoksyjnej.

Bibliografia

Źródła

- Anthologia lyrica Graeca*, ed. E. Diehl, vol. 1.4, 2nd ed. Leipzig 1936.
- Apuleius, *The Golden Ass, being the Metamorphoses of Lucius Apuleius*, ed. S. Gaselee, London – New York 1922.
- Aristides*, ed. W. Dindorf, vol. 3., Leipzig 1829 (repr. Hildesheim: Olms, 1964).
- Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, ex recensione Bekkeri, Oxonii 1845.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. O. Stählin, L. Früchtel and U. Treu, Berlin 1960-1970.
- Corpus paroemiographorum Graecorum*, ed. F. G. Schneidewin and E. L. von Leutsch, vol. 1, Göttingen 1839 (repr. Hildesheim: Olms, 1965).
- Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vol. XXXIX. Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII*, ed. P. Geyer, Vindobonae 1898.
- Dio Chrysostom, *Discourses 1-11*, Harvard 1932. Dostęp 28.09.2014 na stronie: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/H/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/Discourses/5*.html
- Diodori bibliotheca historica*, ed. K. T. Fischer (post I. Bekker & L. Dindorf) and F. Vogel, Leipzig 1888-1906 (repr. Stuttgart 1964).
- Greek Lyric. Sappho. Alceus*, ed. with an English translation by D. A. Campbell, Cambridge (Ma.) - London 1990.
- Hesychii Alexandrini Lexicon*, ed. M. Schmidt, Jena 1867.
- Ioannes Damascenus, *Περὶ σπρυγγῶν*, PG 94, 1604.
- Ioannou Stobaiou Anthologion = Ioannis Stobaei Florilegium, recognovit A. Meineke, Lipsiae 1855-1856.
- Josephus, *Jewish Antiquities. Books V-VIII*, ed. with an English translation by H. St. J. Thackeray, R. Marcus, vol. V, London – Cambridge (Ma.) 1950.
- Le de Daemonibus du Pseudo-Psellos*, ed. P. Gautier, REB 1980, vol. 38, s. 105-194.
- Liryka starożytnej Grecji*, opr. J. Danielewicz, Warszawa-Poznań 1996.
- Lucian, *Philopseudes sive incredulus*, ed. A.M. Harmon, [w:] *Lucian*, vol. 3, Cambridge (Ma.) 1921 (repr. 1969), s. 320-380.

- Lucian, *Verae historiae*, ed. M.D. Macleod, [w:] *Luciani opera*, vol. 1, Oxford 1972, s. 82-125.
- Lyra Graeca. Being the remains of all the greek lyric poets from Eumelus to Timotheus excepting Pindar. Volume II including Stesichorus, Ibycus, Anacreon and Simonides*, ed. J. M. Edmonds, London – New York 1924.
- Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, *Ecclesiasticae Historiae*, PG 145-147, 345–48.
- Ovid, *Fasti*, with an English translation by sir J. G. Frazer, ed. G. P. Goold, Cambridge (Ma.) - London 1989.
- Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, ed. K. Preisendanz, Vol. 1-2, Stuttgart 1973-1974.
- Pausanias, *Graeciae descriptio*, ed. F. Spiro, vol. 1-3, Leipzig 1903 (repr. Stuttgart 1967).
- Petronius*, ed. with an English translation by M. Heseltine, London – New York 1925.
- Philostratos, *Vita Apolonii Tyanensis*, [w:] C.L. Kayser, *Flavii Philostrati opera*, vol. 1. Leipzig 1870 (repr. Olms, 1964).
- Plato, *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, ed. with an English translation by H. N. Fowler, London – New York 1913.
- Plautus, *The Little Carthaginian, Pseudolus, The Rope*, ed. with an English translation by P. Nixon, Vol. IV, Cambridge (Ma.) - London 1980.
- Pliny, *Natural history*, ed. with an English translation by H. Rackham, Vol. III, libri VIII-XI, Cambridge (Ma.) - London 1967.
- Plutarch, *De Pythiae oraculis* (394d-409d), ed. W. Sieveking, [w:] Plutarchus, *Moralia*, vol. 3. Leipzig 1929 (repr. 1972), s. 25-59.
- Plutarch, *Moralia, Vol. 4, ed. with an English translation by F. C. Babbitt*, Cambridge (Ma.) - London 1962.
- Poetarum Lesbiorum fragmenta*, ed. E. Lobel and D. Page, Oxford 1955.
- Poimandres. Studien zur Griechisch-Ägyptischen und Frühchristlichen Literatur*, von. R. Reitzenstein, Leipzig 1904
- Porphyrus, *De Philosophia ex Oraculis Haurienda*, ed. G. Wolff, Hildesheim, Zurich - New York 1983.
- Pradel F., *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten III.3, Giessen 1907.

- Publio Ovidio Naso, *Metamorphosi*, Testo a fronte A cura di P. B. Marzolla, Con uno scritto di I. Calvino, Torino 1994.
- Q. Horatius Flaccus, *Opera*, ed. D. R. Shackleton Bailey, Berolini et Novi Eboraci 2008.
- Q. Serenus Sammonicus, *Liber Medicinalis*, ed. F. Vollmer, Lipsiae et Berolini 1916.
- Scholia Graeca in Aristophanem*, ed. F. Dübner, Parisiis 1883.
- Scholia in Theocritum vetera*, ed. K. Wendel, Leipzig 1914 (repr. 1967).
- Strabo, *Geographica*, ed. A. Meineke, Leipzig 1877.
- Suda On Line: Byzantine Lexicography*, <http://www.stoa.org/sol/>
- The Greek New Testament*, ed. K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, Stuttgart 1983.
- The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon*, ed. with an English translation by S. Efthymiadis, Aldershot 1998.
- Xenofon, *Hellenica. Books I-V*, ed. with an English translation by C. L. Brownson, London – New York 1918.
- Ἀντονίνου Λιβεράλις Μεταμορφώσεων συναγωγή. *Antonini Liberalis Transformationum congeries*, int. W. Xylander, ed. E. Ferheyk, Lugduni Batavorum 1774.
- Διαθήκη Σολομώντος, C. C. McCown, *The Testament of Solomon*. Untersuchungen zum Neuen Testament, Heft 9, Leipzig 1922.
- Μιχαήλ Ψελλού, *Ιστορικοί λόγοι, επιστολαί και άλλα ανέκδοτα*, „Μεσαιωνική βιβλιοθήκη”, τ. ε', ed. K. Σάθας, Εν Βενετία 1876.
- Ὁ Νομοκάνων τοῦ Cotelierius, ed. G. Poulis, Thessaloniki 1992.
- YMNOI OMHPIKOI* czyli *HYMNY HOMERYCKIE*, Tekst, przekład, wstęp i opracowanie W. Appel, Toruń 2001.

Przekłady

- Antologia literatury mezopotamskiej. Tom II, Mity akadyjskie*, przeł. K. Łyczkowska, Warszawa 2000
- Antologia literatury mezopotamskiej. Tom IV, Eposy sumeryjskie*, przeł. K. Szarzyńska, Warszawa 2003.

- Antologia literatury mezopotamskiej. Tom V, Do boga, pana mego, mów! Babilońskie i asyryjskie hymny, modlitwy, zaklęcia i rytuały. Wybór tekstów*, przeł. K. Szarzyńska i in., Warszawa 2005.
- Apulejusz, *Metamorfozy albo Złoty osioł*, przeł. E. Jędrkiewicz,
- Arystofanes, *Komedie. Tom I*, przeł. J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa 2003.
- Arystofanes, *Komedie. Tom II*, przeł. J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1955.
- Betz H. D., *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*, Chicago 1986.
- Busch P., *Das Testament Salomos: die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*, Berlin 2006.
- Duling D. C., *The Testament of Solomon (First to Third Century A. D.) a new translation and introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth, New York 1983, s. 935-995
- Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniosa z Tyany*, przeł. M. Szarmach, Toruń 2012.
- James M. R., *The Testament of Solomon*, Guardian Church Newspaper, March 15, 1899.
- Koran*, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Księga tysiąca i jednej nocy. Wybór*, Warszawa 1976.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opr. Zespół Biblistów Polskich, Częstochowa 2009.
- Wybrane pisma Lukiana*, tł. M. K. Bogucki, Kraków 1906.

Opracowania

- A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, ed. William Smith, Boston 1870.
- Angelov D. G., *Emperors and Patriarchs as Ideal Children and Adolescents. Literary Conventions and Cultural Expectations*, [w:] *Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium*, ed. A. Papaconstantinou, A. M. Talbot, Washington 2009, s. 85-125.
- Barb A. A., *Antaura, the Mermaid and a Devil's Grandmother*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1966, vol. 29, s. 1-23.

- Barb A. A., *Three Elusive Amulets*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1964, vol. 27, s. 1-22.
- Browning R., *Cesarstwo Bizantyńskie*, tł. G. Żurek, Warszawa 1997.
- Burgmann L., *ΑΕΞΕΙΣ ΡΩΜΑΙΚΑΙ. Lateinische Wörter in byzantinischen Rechtstexten*, [w:] *Lexicographica Byzantina*, ed. by W. Hörandner and E. Trapp, Wien 1991, s. 61-79.
- Buxton R., *Wolves and Werewolves in Greek Thought* [w:] *Interpretations of Greek Mythology*, ed. J. Bremmer, London and Sydney 1987, s. 60-79.
- Cameron A. i Cameron A., *Erinna's Distaff*, „The Classical Quarterly” 1969, New Series, vol. 19 s. 285-288.
- Collins J. J., *Testaments*, [w:] E. Schürer, *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D.135)*, A New English Version Revised and Edited By G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, vol. III, part 2, Edinburgh 1987, s. 325-355.
- Czeremski M., *Oswojenie bajki. Morfologia Władimira Proppa*, [w:] W. Propp, *Morfologia bajki magicznej*, s. VII-XXXVII.
- Davidson G., *Słownik aniołów w tym aniołów upadłych*, tł. J. Ruszkowski, Poznań 2003.
- Delatte A., Josserand Ch., *Contribution à l'étude de la démonologie Byzantine* [w:] *Mélanges Bidez. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales de l'Université Libre de Bruxelles*, Bruxelles 1934, s. 207-232.
- Dickie E., *Ancient Greek Scholarship. A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from Their Beginnings to the Byzantine Period*, Oxford 2007.
- Duling D. C., *Solomon, Exorcism, and the Son of David*, „The Harvard Theological Review” 1975, vol. 68, s. 235-252.
- Farnell L. R., *Hekate in Art*, [w:] *The Goddess Hekate. Studies in Ancient Pagan and Christian Religion and Philosophy*, vol. 1, ed. by S. Ronan, Hastings 1992, s. 36-54.
- Fauth W., *Der christliche Reiterheilige des Sisinnios-Typs im Kampf gegen eine vielnamige Dämonin*, „Vigiliae Christianae” 1999, vol. 53, s. 401-425.
- Gaster M., *Two Thousand years of a Charm against the Child-Stealing Witch*, „Folklore” 1900, vol. 11, s. 129-162.
- Giller P., *Reading the Zohar. The Sacred Text of the Kabbalah*, Oxford 2001.

- Ginzberg L., *Legends of the Jews*, vol. 1, Philadelphia 2003.
- Golden M., *Did the Ancients care when their Children died?*, „Greece & Rome” 1988, Vol. XXXV, s. 152-163.
- Graves R., *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczkowski, Kraków 2012.
- Greenfield R. P. H., *Contribution to the Study of Palaeologan Magic*, [w:] *Byzantine Magic*, ed. H. Maguire, Washington 1995.
- Greenfield R. P. H., *Fallen into Outer Darkness. Later Depictions and Conceptions of the Devil and the Demons*, „Etnofoor” 1992, vol. 5, s. 61-80.
- Greenfield R. P. H., *Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: the Typology of the Greek Literary Stories*, „Byzantina” 1989, vol. 15, s. 83-142.
- Greenfield R. P. H., *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988.
- Grotowski P. Ł., *Arms and armour of the warrior saints. Tradition and innovation in Byzantine iconography (843-1261)*, Leiden 2010.
- Hartnup K., *On the Beliefs of the Greeks: Leo Allatios and Popular Orthodoxy*, Leiden 2004.
- Hoeck J. M., *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, „Orientalia Christiana Periodica” 1951, vol. 17, s. 5-60.
- Hollander H. W., De Jonge, M., *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden 1985.
- Johnston S. I., *Corinthian Medea and the Cult of Hera Akraia*, [w:] *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, ed. J. J. Clauss, S. I. Johnston Princeton 1997, s. 44-70.
- J. J. Clauss and S. I. Johnston, Princeton 1996, s. 44-70.
- Johnston S. I., *Crossroads*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1991, vol. 88, s. 217-224.
- Johnston S. I., *Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon*, [w:] M. W. Meyer, P. Mirecki, *Ancient magic and ritual power*, Leiden 1995.
- Johnston S. I., *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta 1990.
- Johnston S. I., *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London 1999.

- Johnston S. I., *The Testament of Solomon from Late Antiquity to Renaissance*, [w:] *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, ed. J. N. Bremmer et al., Leuven 2002
- Johnston S. I., *Xanthus, Hera and the Erinyes*, TAPA 1992, vol. 122, s. 85-98.
- K. Łyczkowska *Babilońskie zaklęcia magiczne*, Warszawa 1995
- Kazhdan A., *Holy and Unholy Miracle Workers*, [w:] *Byzantine Magic*, ed. H. Maguire, Washington 1995, s. 73-82.
- Laïou A., *The Role of Woman in Byzantine Society* [w:] *Gender, Society and Economic Life in Byzantium*, Hampshire 1992, s. 233-260.
- Liryka grecka. Tom I Jamb i elegia*, opr. K. Bartol, Warszawa-Poznań 1999.
- Lowe J. E., *Magical Hekate*, [w:] *The Goddess Hekate*.
- Macrides R., *Poetic Justice in the Patriarchate. Murder and Canibalism in the Provinces* [w:] *Kinship and Justice in Byzantium, 11th–15th Centuries*, ed. R. Macrides, Aldershot 1999, s. 137-168.
- Markopoulos A., “Roman Antiquarianism: Aspects of the Roman Past in the Middle Byzantine Period (9th-11th Centuries)”, [w:] *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London 21-26 August 2006*, London 2006, s. 277-97.
- McDonough Ch. M., *Carna, Proca and the Strix on the Kalends of June*, TAPA 1997, vol. 127, s. 315-344.
- Miller E., *Bats, Vampires & Dracula*, Newsletter of the Florida Bat Conservation Centre, 1998. Artykuł zamieszczony na stronie internetowej http://www.ucs.mun.ca/~emiller/bats_vamp_drac.html dostęp 28.09.2014.
- Minczew G., *Legenda apokryficzna o św. Sisiniu i jej południowosłowiańskie paralele folklorystyczne* [w:] *Tradycja i inwencja. Wątki i motywy obiegowe w dawnych literaturach słowiańskich*, Łódź 1999, s. 29-41.
- Oeconomides D. B., *Yello dans les traditions des peuples hellenique et roumain*, „Λαογραφία” 1965, vol. 22, s. 328-334.
- Oeconomides D. B., *Ἡ Γελλώ εἰς τὴν ἐλληνικὴν καὶ ρουμανικὴν λαογραφίαν*, „Λαογραφία” 1975-76, vol. 30, s. 246-278.
- Ogden D., *Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds*, [w:] V. Flint, R. Gordon, G. Luck, D. Ogden, *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, London 1999.

- Ogden D., *Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford 2013.
- Ogden D., *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, Oxford 2002.
- Oikonomidés N., *L'uniliguisme officiel de Constantinople Byzantine (VIIe-XIIIe s.)*, „Σύμμεικτα” 1999, vol. 13.
- Oliphant, S. G., *The Story of the Strix: Ancient*, TAPA 1913, vol. 44, s. 133-149.
- Padel R., *Women: Model for Possession by Greek Daemons* [w:] *Images of Women in Antiquity*, ed. A. Cameron and A. Kuhrt, Detroit 1983.
- Page D. L., *Introduction*, [w:] Eurypides, *Medea*, the text edited with introduction and commentary by D. L. Page, Oxford 2001.
- Parani M., *Reconstructing the Reality of Images. Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11 th-15th Centuries)*, Leiden 2003.
- Patai R., *Lilith*, „The Journal of American Folklore” 1964, vol. 77, s. 295-314.
- Patai R., *The Hebrew Goddess*, 3rd Enlarged Edition, Detroit 1990.
- Patera M., *Comment effrayer les enfants: le cas de Mormo/Mormolyke et du mormolukeion*, „Kernos” 2005, vol. 18, s. 371-390.
- Patera M., *Gylou, démon et sorcière du monde byzantin au monde néogrec*, REB 2006-2007, vol. 64-65, s. 311-327.
- Pathfinder Role Playing Game: Bestiary 2*, Redmond 2010.
- Perdrizet P., *Negotium Perambulans In Tenebris, Etudes de la Demonologie Graeco-Orientale*, Publications de la faculte de lettres de l'Universite de Strasbourg 6, Strasbourg 1922.
- Perdrizet P., *Σφραφίς Σολομῶνος*, „Revue des études grecques” 1903, vol. 16, s. 42-61.
- Petoia E., *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, tł. A. Pers, Kraków 2004.
- Pitarakis B., *The Material Culture of Childhood in Byzantium* [w:] *Becoming Byzantine. Children and Childhood in Byzantium*, ed. A. Papaconstantinidou, A. M. Talbot, Washington 2009, s. 167-251.
- Piwiński R., *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989.
- Preisendanz K., *Ein Wiener Papyrusfragment zum Testamentum Salomonis*, „Eos” 1956, vol. 48, s. 161-167.

- Propp V., *Theory and History of Folklore*, ed. A. Liberman, Minnesota 1997.
- Propp W., *Morfologia bajki magicznej*, tł. P. Rojek, Kraków 2011.
- Provatakis Th. M., *Ὁ διάβολος εἰς τὴν βυζαντινὴν τέχνην. Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῆς ὁρθοδόξου ζωγραφικῆς καὶ γλυπτικῆς*. Thessalonica 1980.
- Rabinic Fantasies, Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, ed. by D. Stern, M. J. Mirsky, Skokie, Illinois 2001.
- Schwartz H., *Tree of Souls*, Oxford 2004.
- Schwartz S. L., *Demons and Douglas: Applying Grid and Group to the Demonologies of the Testament of Solomon*, „Journal of the American Academy of Religion”, 2012, vol. 80, s. 909-931.
- Sorline I., *Striges et Geloudes. Histoire d'une croyance et d'une tradition*, „Travaux et Memoires Byzantin” 1991, vol. 11, s. 411-436.
- Spier J., *Medieval Byzantine Amulets and Their Tradition*, „Journal of Warburg and Courtauld Institutes” 1993, vol. 56, s. 25-62.
- Starowieyski M., „*Itinerarium Egeriae*”, „Meander” 1978, vol. 2, s. 93-108.
- Stewart Ch., *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton 1991.
- Szeja J. Z., *Gry fabularne - nowe zjawisko kultury współczesnej*, Kraków 2004.
- The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition. King, Sage and Architect*, ed. J. Verheyden, Leiden-Boston 2013.
- The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan, A.-M. Talbot, Vol. III, New York – Oxford 1991.
- Torijano P. A., *Solomon, the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, Leiden 2002.
- Tresca M. J., *The Evolution of Fantasy Role-Playing Games*, London 2010.
- Tymoszenko M., *Demeter i Gaja: aspekty porównawcze dwóch bogiń w ujęciu orfickim*, „Littera Antiqua” 2010, vol. 1, s. 128.
<http://www.litant.eu/artykuly/nr1/LA%201.pdf> dostęp 13.11.2014.
- van der Ploeg J. P. M., *Un petit rouleau de psaumes apocryphes (11QPsApa) [w:] Tradition und Glaube: das frühe Christentum in seiner Umwelt: Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*, ed. G. Jeremias et al., Goettingen 1971, s. 128-139.
- Walter Ch., *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Ashgate 2003.

- West D. R., *Gello and Lamia. Two Hellenic Demons of Semitic Origin*, "Ugarit-Forschungen" 1991, vol. 23, s. 361-368.
- Wolski N., *A Journay into the Zohar. An introduction to the „Book of Radiance”*, Albany 2010
- Wypustek A., *Magia antyczna*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2001.
- Żurawski B., *Madonna z Banganarti*, „Academia. Magazyn PAN” 2007, vol. 1, s. 28-31.